

CÉSAR AUGUSTO FRANCO MARTÍNEZ

# EUCARISTÍA Y PRESENCIA REAL: GLOSAS DE SAN PABLO Y PALABRAS DE JESÚS

ANOTACIONES A 1CORINTIOS 11 Y JUAN 13

Ediciones Encuentro, S. A.

Fundación San Justino

Madrid, 2003

© 2003 Ediciones Encuentro  
© César Augusto Franco Martínez

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

Ediciones Encuentro  
Cedaceros, 3-2º - 28014 Madrid - Tel. 91 532 26 07  
www.ediciones-encuentro.es

A mi madre  
con indecible gratitud.  
Ella me preparó a la primera comunión.  
A sus noventa años, es mi pueblo en la misa diaria.

Mas ¿qué maravilla que no se enfadase entonces, cuando vivía en el suelo, el que ahora en el cielo, donde vive tan exento de nuestras miserias y declarado por Rey universal de todas las cosas, tiene por bueno de venirse en el Sacramento a vivir con nosotros; y lleva con mansedumbre verse rodeado de mil impertinencias y vilezas de hombres, y no hay aldea de tan pocos vecinos adonde no sea casi como uno de ellos en su iglesia nuestro Cordero, blando, manso, sufrido a todos los estados?.

Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*.

## PRÓLOGO

Este libro tiene su núcleo inicial en la memoria que presenté en *L'École Biblique et Archeologique* de Jerusalén el año 1979. Mi trabajo se centró en 1Cor 11,26, que es un breve comentario de Pablo a las palabras de la institución de la Eucaristía. Aquel trabajo, reformado y actualizado, constituye el tercer capítulo del presente libro. Desde entonces, el interés por la Eucaristía ha guiado mi estudio sobre 1Cor 11,17-34 y otros textos del Nuevo Testamento, como es el caso de Jn 13, cuyo silencio sobre la Eucaristía resulta proverbial. Animado por mi maestro Mariano Herranz, publico ahora el resultado de mi investigación como contribución exegética y teológica a la apasionante cuestión de la Presencia Real de Cristo en la Eucaristía.

Los dos textos estudiados en este libro tienen muchas cosas en común. Ambos se refieren a la «Cena del Señor» en la que Cristo instituyó el sacramento de su Cuerpo y Sangre<sup>1</sup>. Pablo alude a ella directamente con ocasión de las asambleas eucarísticas de Corinto que, sin duda alguna, nacieron como en el resto de la Iglesia para perpetuar la Última Cena de Cristo en la noche en que fue entregado. Llamándola así, *Cena del Señor*, indica al mismo tiempo el origen y la pertenencia a Cristo, su indiscutible protagonista y fundador<sup>2</sup>. Es *el Señor*, el Resucitado, quien se

<sup>1</sup> C.H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio* (BBC), trad. de J. Alonso Asenjo, Madrid 1978, 401, nota 11, señala que, aparte de 1Cor 11,20 y Jn 13, «la comida no es llamada explícitamente δειπνον, 'cena', en ningún otro lugar del Nuevo Testamento».

<sup>2</sup> Sobre el sentido de la expresión «Cena del Señor», me remito a las consideraciones de P. Grelot, *La tradition apostolique. Règle de foi et de vie pour l'Eglise*, Paris 1995. El capítulo 7 de esta obra lleva por título precisamente «Le repas seigneurial (1Cor 11,20)» (p. 197-230), y fue publicado por primera vez en *La Pâque du Christ, Mystère de salut. Mélanges offerts au P. F.-X. Durrwell pour son 70<sup>e</sup> anniversaire* (LeDiv 112), Paris 1982, 203-236. La última publicación completa algunos puntos.

hace presente de diversas formas en la asamblea de sus discípulos, que es «la Iglesia de Dios» (1Cor 11,22)<sup>3</sup>. Juan, por su parte, nos hace entrar en el misterio de aquella Cena en la que, aun con forma de Siervo, Cristo se proclama también «Maestro y Señor», abriendo la inteligencia de los suyos al pleno horizonte de su paradójico señoría. El parentesco de ambos textos no termina en esta referencia a Cristo como Señor: en los dos aparece también el mandato de Cristo de *hacer lo que él hizo* —la Eucaristía y el lavatorio— que, como veremos, tienen más afinidad en la forma y en el contenido de lo que parece a primera vista, confirmándose así que los autores del Nuevo Testamento beben y testifican una misma tradición.

Otra afinidad de los dos pasajes estudiados, que en el caso de 1Cor 11,17-34 provocó incluso que Pablo lo escribiera, sólo puede entenderse desde la respuesta creyente de la Iglesia al misterio de la Presencia Real de Cristo en la «mesa del Señor» (1Cor 10,21). El interés de Pablo por el buen orden de las asambleas eucarísticas se explica por su deber apostólico de que la tradición de la Cena que se remonta al Señor se conserve y se viva en sus comunidades con la clara conciencia del misterio que entraña, que no es otro que el de la presencia de Cristo en el pan y en el cáliz. Por ello decepciona, ciertamente, el juicio de P. Lampe al comienzo de su artículo sobre la Eucaristía, cuando dice: «Puede ser decepcionante hablar así, pero los sacramentos no pertenecen al interés teológico central en el pensamiento de Pablo»<sup>4</sup>. Que el Apóstol no desarrolle, en el caso de 1Cor 11,17-34, una teología eucarística no significa que la Eucaristía carezca de importancia en su pensamiento y en su ministerio pastoral, como tendremos ocasión de mostrar en nuestro estudio. Si no le interesasen los sacramentos, ¿cómo se explican entonces las acusaciones que ha recibido de ser «sacramentalista» y de representar un «catolicismo» primitivo, hasta el punto de ser considerado falsamente el creador del culto eucarístico por expresa y directa revelación de Jesús<sup>5</sup>. Pablo se interesa ciertamente por la Eucaristía, y por el

<sup>3</sup> H.J. Klauck, *Präsenz im Herrenmahl. 1 Kor 11,23-26 im Kontext hellenistischer Religionsgeschichte*, en *Gemeinde-Amt-Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 313-330, distingue en el texto de 1Cor cuatro formas de presencia: 1) presencia personal principal; 2) presencia actual conmemorativa; 3) presencia final anticipada; 4) presencia real somática (p. 325-330).

<sup>4</sup> P. Lampe, *The Eucharist. Identifying with Christ on the Cross*, Interp 48 (1994) 36.

<sup>5</sup> Véase sobre esta cuestión las consideraciones de E.B. Allo, *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens* (EtB 29), Paris 1934, 306-309.

modo de celebrarla que, como ocurre en Corinto, puede desmerecer la verdad de la fe. Y en esto también coincide con Juan. El respeto que, a su juicio, merece el Cuerpo y la Sangre del Señor coincide con lo que el mismo Cristo quiso enseñar con el gesto del lavatorio tal como es interpretado en nuestro estudio.

Estas coincidencias de Pablo y Juan apuntan a una común comprensión y vivencia de la fe en la Presencia Real de Cristo en la Eucaristía por parte de las primitivas comunidades cristianas que sólo puede venir de la enseñanza autorizada del Señor. Y, aunque es cierto que no podemos aplicar sin más nuestras categorías conceptuales a los escritores del Nuevo Testamento cuando se trata de interpretar los datos que ellos nos proporcionan atados a sus peculiares formas de expresión, también es cierto que la fe actual de la Iglesia vive de sus formulaciones y a ellas se remite como normativas. No creemos hoy en algo distinto de lo que creían los cristianos de la primera hora, ni lo formulamos de manera esencialmente diferente de la que ellos dan testimonio. Clásica se ha hecho a este respecto la afirmación del «nada sospechoso testigo», el luterano E. Käsemann, cuando dice: «cualquiera que sean las objeciones que pueda suscitar el término 'presencia real', expresa exactamente lo que Pablo quiere decir»<sup>6</sup>. Si nuestra interpretación de la escena del lavatorio de los pies es acertada, veremos hasta qué punto la afirmación de Käsemann está refrendada con la autoridad de Juan. Nos sorprenderá sobre todo constatar que los autores del Nuevo Testamento expresaban los misterios de la fe con un lenguaje vivo y directo al que nada tienen que envidiar ni las definiciones dogmáticas ni los conceptos de la teología clásica y moderna.

Para descubrir ese lenguaje, hemos debido cumplir con las exigencias que todo exegeta asume en su oficio y, en particular, con la primera de todas: investigar el sentido literal del texto, que, en el caso de los pasajes aquí estudiados, se caracteriza por notables dificultades lingüísticas y literarias. «La tarea principal del exegeta, dice la Pontificia Comisión Bíblica, es llevar a buen término este análisis, utilizando todas las posibilidades de investigación

<sup>6</sup> E. Käsemann, *The Pauline Doctrine of the Lord's Supper*, en *Essays on New Testament* (SBT 41), trad. de W.J. Montague, Chatham 1964, 128. La expresión «nada sospechoso testigo» es de H.J. Klauck, *Präsenz im Herrenmahl*, 327, que cita la frase de Käsemann en su comentario al concepto de «presencia real somática».



literaria e histórica, para definir el sentido literal de los textos bíblicos con la mayor exactitud posible<sup>7</sup>. Acercarse al texto con todo respeto y objetividad, y querer comprenderlo en el marco de la fe de la Iglesia donde se originó, es una tarea ardua y apasionante. Ardua porque supone adentrarse, por el vehículo de lenguas que no son las nuestras, en la conciencia del autor. Pero apasionante, porque, si el texto termina desvelando su verdad, ésta se impone con el esplendor de un hallazgo que no tiene precio. Aplicando la metáfora evangélica, es el hallazgo del tesoro escondido en los inextricables entramados de textos complejísimo que llenan de gozo al que los estudia con el único deseo de hallar la verdad.

Tal aventura exegética nos ha proporcionado en este trabajo no pocas satisfacciones. La primera de ellas, por ser la que atañe al instrumento primero del exegeta que es el uso de la lengua, la de un mejor conocimiento del griego neotestamentario, que no sólo posee un trasfondo semítico, sino que, en ocasiones, traduce un original arameo perfectamente explorable en el torpe y oscuro griego que, al mismo tiempo, lo oculta y lo revela<sup>8</sup>. El uso de este recurso plenamente científico, que forma parte del método empleado por los autores de esta colección, permite a los exegetas otorgar una creciente atención al influjo sobre los textos del medio vital en el cual se han formado<sup>9</sup>; y, por consiguiente, les permite adentrarse, con hipótesis más que plausibles, en los procesos ciertamente misteriosos que dieron lugar a los textos inspirados gracias a la intervención de Dios y a la mediación de los hombres.

No debe sorprender que, al plantear estas hipótesis, hablemos de un fenómeno nada extraño ni infrecuente, que ha sido reconocido por los estudiosos de la transmisión del texto sagrado. Nos referimos al error de lectura y traducción que deja como secuela la desaparición de palabras que suponemos existentes en el texto original<sup>10</sup>. Es obvio que, al apelar a este fenómeno, no

<sup>7</sup> Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Valencia 1993, 73.

<sup>8</sup> Véase lo que dicen a este respecto J. Carrón Pérez y J.M. García Pérez en el prólogo de su obra *Cuándo fueron escritos los evangelios. El testimonio de san Pablo* (SSNT VII), Madrid 2001, 9-10.

<sup>9</sup> Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia*, 101.

<sup>10</sup> Sobre este fenómeno, véase, por ejemplo, el libro de B.M. Metzger, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford 1968, 186-206.

hacemos de menos al texto griego que ha llegado hasta nosotros con sus notables dificultades, ni nos apartamos del juicio de la Iglesia sobre la inerrancia de la Revelación divina en materia de fe y de moral, sino que aplicamos las reglas de investigación admitidas por la Iglesia cuando se trata de interpretar los textos sagrados. En realidad, seguimos la indicación de la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia* de la Pontificia Comisión Bíblica del 21 de abril de 1964: «Quedan muchas cosas de gran importancia, en cuya discusión se puede y se debe ejercer libremente el ingenio y la agudeza del intérprete católico, para que cada uno, por su parte, aporte su contribución en beneficio de todos, para un creciente progreso de la doctrina sagrada, para preparar el juicio de la Iglesia y documentarlo, en defensa y honor de la Iglesia»<sup>11</sup>.

Es cierto que, cuando se trata del género epistolar, no es tarea fácil precisar el sentido que el escritor ha querido dar a una palabra, expresión o frase. En sus epístolas, por ejemplo, Pablo aborda los problemas concretos de sus comunidades, que se traslucen en sus escritos, pero cuyas verdaderas dimensiones se escapan al lector y al estudioso. Por no salirnos de 1Cor 11, pensemos los quebraderos de cabeza que ha ocasionado el problema del velo de las mujeres. ¡Cuánta tinta no ha hecho correr! Esta falta de datos suficientes para describir con exactitud la «Sitz im Leben» de un escrito determinado hace que en ocasiones una palabra, expresión o frase queden abiertos a más de una interpretación, de forma que se pueda arrojar aún más luz sobre aquella situación original. En estos casos no basta con echar mano del diccionario para descubrir el significado de una palabra. Es más trabajoso, pero más eficaz, intentar reconstruir la circunstancia concreta en la que cobra sentido el uso de una determinada palabra. A este trabajo, ineludible para el exegeta, se refiere José Ortega y Gasset al tratar de las dificultades del lenguaje a que aludimos:

<sup>11</sup> H. Denzinger-P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, trad. de B. Dalmau-C. Ruiz Garrido-E. Martín, Barcelona 1999, 1231-1232, § 4407. Sobre la tarea del intérprete dice en el mismo párrafo: «Si el exégeta no pone atención en todas estas cosas que se refieren al origen y composición de los evangelios y no aprovecha todo lo bueno que han aportado los recientes estudios, no cumplirá realmente su oficio de investigar cuál fue la intención de los autores sagrados y lo que realmente dijeron».

«Nadie pretenderá que el Diccionario baste para revelarnos lo que una palabra significa. Ya es mucho que logre proporcionar un esquema dentro del cual puedan quedar inscritas las infinitas significaciones efectivas de que una palabra es susceptible. Porque es evidente que el significado real de cada vocablo es el que tiene cuando es dicho, cuando funciona en la acción humana que es decir, y depende, por tanto, de quien lo dice y a quien se dice, y cuando y donde se dice. Lo cual equivale a advertir que el significado auténtico de una palabra depende, como todo lo humano, de las circunstancias. En la operación de hablar, esto es, de entenderse verbalmente, lo que llamamos idioma o lengua es sólo un ingrediente, el ingrediente relativamente estable que necesita ser completado por la escena vital en que se hace uso de él. El ejemplo más claro, por ser a la vez exacto y caricaturesco, es éste dado por algunos lingüistas: ¡Imagínese la cantidad de cosas que puede significar el vocablo 'negra'! Son tantas, que no nos dice nada; ante ella la mente renuncia a entender, indecisa frente a lo innumerable, pues ni siquiera obliga a que pensemos en un color, ya que, a veces, hablamos de 'nuestra negra suerte'. Y, sin embargo, basta que el cliente de un 'bar' grite 'Negra' para que el camarero acuda solícito trayendo el vaso espumante de oscura cerveza. Todo lo que la palabra 'negra' no dice por sí misma, lo añade, diciéndolo, muda, la circunstancia. El idioma o lengua es, pues, un texto que para ser entendido, necesita siempre de ilustraciones. Estas ilustraciones consisten en la realidad viviente y vivida desde la cual el hombre habla; realidad por esencia inestable, fugitiva, que llega y se va para no volver. De todo lo cual resulta que el sentido real de una palabra no es el que tiene en el Diccionario, sino el que tiene en el instante. ¡Tras veinticinco siglos de adiestrarnos la mente para contemplar la realidad *sub specie aeternitatis*, tenemos que comenzar de nuevo y forjarnos una técnica intelectual que nos permita verla *sub specie instantis*!»,<sup>12</sup>

<sup>12</sup> J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, VI, Madrid 1983, 55. Esta magnífica expresión de Ortega es muy adecuada para entender lo que se entiende por *sentido literal* de un texto: comprenderlo desde el «instante» en que nació con la intención del autor.

Reconstruir esa «species instantis» de un palabra, expresión o texto, otorga la satisfacción de asistir al sorprendente espectáculo en el que un texto entrega su verdad, de forma que la palabra fijada desde siglos se deja conquistar por quien busca afanosamente su sentido. Pero siendo esta palabra divina y humana al mismo tiempo, el espectáculo tiene el valor y sabor de un cierto sacramento<sup>13</sup>. Y siendo el Verbo la Palabra que late en cada texto revelado, este aludido sacramento nos descubre aspectos nuevos del misterio de Cristo y de su Redención<sup>14</sup>. Si esto puede decirse de cualquier texto inspirado, piense el lector cuánto más se podrá decir de textos donde tratamos con las mismas palabras de Cristo, como en la Eucaristía y en el lavatorio de los pies, y con los gestos imperecederos de estas escenas evangélicas que se actualizan cada día en los sacramentos de la vida cristiana.

El estudio de estos pasajes, por último, nos ha dado también la satisfacción de iluminar la vida de la comunidad cristiana de Corinto y de poner entre paréntesis algunas afirmaciones que sobre ella y sobre Pablo se hacen con excesiva facilidad. No proponemos nuestras hipótesis como definitivas. Nos basta proponerlas con sólidos argumentos que las justifican como más acordes con el modo de pensar y de actuar del Apóstol y con lo que, a nuestro juicio, el texto nos permite afirmar como testigo de la historia concreta. Así, por ejemplo, no creemos que Pablo pensara en efectos mortíferos de la Eucaristía, ni que se dejara llevar de comprensiones del sacramento influidas por las corrientes pagano-helenísticas de los cultos místicos. Tampoco creemos que el desorden de las asambleas de Corinto tuviera que ver con las diferencias sociales entre ricos y pobres, que habrían hecho de la celebración de la «Cena del Señor» un espectáculo deplorable. Ni creemos que las palabras de la paradosis en Pablo den pie para elaborar los complicados sistemas de interpretación sobre la Eucaristía a que nos referimos en el capítulo segundo. Por el contrario, podemos afirmar que la armonía de las palabras

<sup>13</sup> Al comentar las palabras que Jesús dirige a su madre desde la cruz, Francisco de Quevedo dice que a él le resultaron difíciles de entender, pero que se persuadió de que «aquella soberana boca a los sacrosantos oídos pronunciara sacramentos, y no rigores» (Francisco de Quevedo y Villegas, *Obras completas*, I: *Obras en prosa*, Madrid 1966, 1154).

<sup>14</sup> Sobre el alcance cristológico de los escritos bíblicos, y la obligación que tiene el exegeta de explicarlo, nos remitimos al documento citado de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia*, 95-96. Cf. DV 14-16.

interpretativas del pan y del vino, las de Pablo/Lc y las Mc/Mt, puede ser defendida con razones científicas.

Por lo que respecta a Juan, varios tópicos pueden ponerse en entredicho: su silencio de la Eucaristía, que sería fruto del olvido o incluso del desprecio; su doble interpretación —contradictoria— del lavatorio de los pies; sus repeticiones innecesarias o su desconocimiento de la historia. También aquí, la atención a los problemas del texto, y el rigor en el intento de solucionarlos, nos ha permitido disfrutar ante una constatación de extraordinaria importancia: Juan no es el teólogo desinteresado de la historia, ni el místico que no necesita de los sacramentos. Testigo excepcional de la historia de Cristo, Juan la transmite con fidelidad, y nos introduce en ella con la única pretensión de hacernos participar en la vida que procede de Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios (cf. Jn 20,31).

Sólo me queda aconsejar a los lectores una lectura sosegada y paciente de estas páginas. Paciente, sobre todo, en aquellos lugares donde la argumentación lingüística puede resultar árida de lectura. Es preciso, también en la exégesis, pasar por la aridez para llegar a gozar de los resultados de la ciencia, ciencia que en este caso tiene como objeto el misterio eucarístico o, con mejor definición, la Presencia Real de Cristo en la Eucaristía, como indica el título del libro. Al escribir estas páginas no he pensado tan sólo en esclarecer problemas lingüísticos de textos difíciles, sino alimentar la fe de los cristianos en el Sacramento del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, turbada a veces por sofismas y vanos argumentos. Si la meta de la Eucaristía, como ha escrito recientemente el cardenal J. Ratzinger, «es nuestra propia transformación, de modo que lleguemos a ser 'un solo cuerpo y un solo espíritu' con Cristo (cf. 1Cor 6,17)<sup>15</sup>, la mayor satisfacción de este libro será que su lectura sirva para ese proceso de transformación en Cristo que tiene en la «Cena del Señor» el lugar de su realización y la anticipación de la gloria futura.

<sup>15</sup> J. Ratzinger, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, trad. de R. Canas, Madrid 2001, 108.

## SIGLAS BÍBLICAS Y DE REVISTAS

Gn	Génesis
Ex	Éxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronomio
Jos	Josué
Jue	Jueces
Rut	Rut
1Sm	1º Samuel
2Sm	2º Samuel
1Re	1º Reyes
2Re	2º Reyes
1Cr	1º Crónicas
2Cr	2º Crónicas
Esd	Esdras
Neh	Nehemías
Tob	Tobías
Jdt	Judit
Est	Ester
1Mac	1º Macabeos
2Mac	2º Macabeos
Job	Job
Sal	Salmos
Prov	Proverbios
Ecl	Eclesiastés
Cant	Cantar de los Cantares
Sab	Sabiduría
Eclo	Eclesiástico
Is	Isaías
Jr	Jeremías
Lam	Lamentaciones
Bar	Baruc



Ez	Ezequiel
Dn	Daniel
Os	Oseas
Jl	Joel
Am	Amós
Abd	Abdías
Jon	Jonás
Miq	Miqueas
Nah	Nahúm
Hab	Habacuc
Sof	Sofonías
Ag	Ageo
Zac	Zacarías
Mal	Malaquías
Mt	Mateo
Mc	Marcos
Lc	Lucas
Jn	Juan
Hch	Hechos de los Apóstoles
Rm	Romanos
1Cor	1ª Corintios
2Cor	2ª Corintios
Gál	Gálatas
Ef	Efesios
Flp	Filipenses
Col	Colosenses
1Tes	1ª Tesalonicenses
2Tes	2ª Tesalonicenses
1Tim	1ª Timoteo
2Tim	2ª Timoteo
Tit	Tito
Flm	Filemón
Heb	Hebreos
Sant	Santiago
1Pe	1ª Pedro
2Pe	2ª Pedro
1Jn	1ª Juan
2Jn	2ª Juan
3Jn	3ª Juan
Jds	Judas
Ap	Apocalipsis

AnBib	Analecta Biblica.
AncB	Anchor Bible.
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments.
AusBiR	Australian Biblical Review.
BAC	Biblioteca de autores cristianos.
BBC	Biblioteca Bíblica Cristiandad.
BEB	Biblioteca de Estudios Bíblicos.
BeO	Bibbia e Oriente.
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium.
BEvTh	Beiträge zur evangelischen Theologie.
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia.
Bib	Biblica.
BibOr	Biblica et Orientalia.
BiLeb	Bibel und Leben.
BJ	Bible de Jérusalem.
BNTC	Black's New Testament Commentaries.
BT (N)	Bibliothèque théologique. Neuchâtel.
BU	Biblische Untersuchungen.
BZ	Biblische Zeitschrift.
CBC	Cambridge Bible Commentary.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly.
CRB	Cahiers de la Revue biblique.
CThAP	Cahiers théologiques de l'actualité protestante.
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément.
DowR	Downside Review.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.
EKK	Evangelischer-katholischer Kommentar zum Neuen Testament.
EstB	Estudios bíblicos.
EtB	Études Bibliques.
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
EThSt	Erfurter theologische Studien.
ExpT	Expository Times.
EvTh	Evangelische Theologie.
HarvTR	Harvard Theological Review.
HC	Hand-Commentar zum Neuen Testament.
HNT	Handbuch zum Neuen Testament.

HThK	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament.
Interp	Interpretation.
ICC	International critical commentary.
JSNT	Journal for the Study of the New Testament.
JTS	Journal of Theological Studies.
KEKNT	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament.
KerDo	Kerygma und Dogma.
LeDiv	Lectio Divina.
MNTC	Moffatt New Testament Commentary.
NIC	New International Commentary on the New Testament.
NT	Novum Testamentum.
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen.
NTA.NF	Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge.
NTD	Das Neue Testament Deutsch.
NTS	New Testament Studies.
NT.S	Novum Testamentum. Supplementum.
PT	Presencia Teológica.
RB	Revue biblique.
RestQ	Restoration Quarterly.
RevBib	Revista bíblica.
RevSR	Revue de Sciences Religieuses.
RExp	Review and Expositor.
RHPHr	Revue d'histoire et de philosophie religieuses.
RivBib	Rivista Biblica.
RNT	Regensburger Neues Testament.
RSPT	Revue des sciences philosophiques et théologiques.
RSR	Recherches de science religieuse.
SBA	Stuttgarte Biblische Aufsatzbände.
SBFLA	Studii Biblici Franciscani liber annus.
SBT	Studies in Biblical Theologie.
SHVU	Skrifter utgivna av k. Humanistika vetenskaps-samfundet i Uppsala.
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti.
ST	Studies in Theology.
StAns	Studia Anselmiana.
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament.
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament.

ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament.
ThSt (B)	Theologische Studien.
TRu	Theologische Rundschau.
TZBas	Theologische Zeitschrift. Basel.
VSaI	Verbum salutis.
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.
ZKT	Zeitschrift für katholische Theologie.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche.



## BIBLIOGRAFÍA

- Aalen, S., *Das Abendmahl als Opfermahl im Neuen Testament*: NT 6 (1963) 128-152.
- Abel, F.M., *Grammaire du Grec Biblique* (EtB), Paris 1927.
- Aland, K. y otros, *The Greek New Testament*, Münster 1975.
- Allo, E.B., *La synthèse du dogme eucharistique chez Saint Paul*: RB 30 (1921) 341-363.
- Allo, E.B., *Saint Jean, L'Apocalypse* (EtB), Paris 1921.
- Allo, E.B., *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens* (EtB 29), Paris 1934.
- Alonso Schökel, L., *Biblia del Peregrino, III: Nuevo Testamento*, Bilbao 1996.
- Audet, J.P., *Esquisse historique du genre littéraire de la «bénédiction» juive et de l'«Eucharistie» chrétienne*: RB 65 (1958) 371-399.
- Bacon, B.W., *Reflections of Ritual in Paul*: HarvTR 8 (1915) 504-524.
- Bacon, B.W., *The Sacrament of Footwashing*: ExpT 43 (1931/32) 218-221.
- Barbaglio, G., *La Prima lettera ai Corinzi* (Scritti delle origini cristiane 16), Bologna 1996.
- Barnes, A., *Notes Explanatory and Practical on the First Epistle of Paul to the Corinthians*, New York 1865.
- Barrett, C.K., *The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1955.
- Barrett, C.K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (BNTC), London 1971.
- Barrett, C.K., *The Acts of the Apostles, II*, (ICC), Edinburgh 1998.
- Barth, M., *Das Abendmahl, Passamahl, Bundesmahl und Messiasmahl* (Theologische Studien 18), Zürich 1945.

- Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., völlig neu bearbeitete Auflage, herausg. von K. Aland und B. Aland, Berlin-New York 1988.
- Bauer H.-Leander, P., *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Halle 1927.
- Bauer, H.-Leander, P., *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Halle 1927 (reimpr. Hildesheim-New York 1969).
- Baumgarten, J., καὶνός, en H. Balz-G. Schneider (ed.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (BEB 90), vol. I, trad. por C. Ruiz-Garrido, Salamanca 1996.
- Behm, J., κλάω: TDNT 3 (1968) 726-743.
- Behm, J., ἀνάμνησις: TDNT 1 (1968) 348-349.
- Benoit, P., *Le récit de la cène dans Lc XXII, 15-20. Étude de critique textuelle et littéraire*, en *Exégèse et Théologie*, I, Paris 1961, 163-203.
- Benoit, P., *Les récits de l'Institution de l'Eucharistie et leur portée*, en *Exégèse et Théologie*, I, Paris 1961, 210-239.
- Benoit, P., *Note: Les études de H. Schürmann sur Lc 22*, en *Exégèse et Théologie*, I, Paris 1961, 204-209.
- Benoit, P., *Note sur une étude de J. Jeremias*, en *Exégèse et Théologie*, I, Paris 1961, 240-243.
- Benoit, P., *Jésus et le Serviteur de Dieu*, en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BETL 40), Gembloux 1975, 111-140.
- Benoit, P.-Boismard, M.E., *Synopse des Quatre Évangiles*, II, Paris 1972.
- Betz, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Band II/I: *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament*, Freiburg-Basel-Wien 1964.
- Betz, H.D., *Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl. Überlegungen zu 1Kor 11,17-34*: ZTK 98 (2001) 401-421.
- Beutler, J., *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu im Johannes-evangelium nach Joh 13,1-20*, en K. Kertelge (ed.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (Quaestiones Disputatae 74), Freiburg-Basel-Wien 1976, 188-204.
- Biblia de Jerusalén. Nueva edición totalmente revisada y aumentada*, Bilbao 1984.
- Blass, F.-Debrunner, A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976.

- Boismard, M.E., *Le lavement des pieds*: RB 71 (1964) 5-24.
- Boismard, M.E.-Lamouille, A., *L'Évangile de Jean* (Synopse des Quatre Évangiles 3), Paris 1977.
- Bornkamm, G., *Das Ende des Gesetzes* (BEvTh 16), München 1952.
- Bornkamm, G., μυστήριον: TDNT 4 (1969) 802-827.
- Bornkamm, G., *Eucaristía e Iglesia en san Pablo*, en *Estudios sobre el Nuevo Testamento* (BEB 35), trad. de F. Martínez Goñi-E. Saura, Salamanca 1983, 103-144.
- Bover J.M.-O'Callaghan, J., *Nuevo Testamento Trilingüe* (BAC 400), Madrid 1977.
- Box, G.H., *The Jewish Antecedents of the Eucharist*: JTS 3 (1902) 357-369.
- Braun, F., *Le lavement des pieds et la réponse de Jésus à saint Pierre*: RB 44 (1935) 22-33.
- Brown, F., *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon with an Appendix containing the Biblical Aramaic*, Lafayette 1978.
- Brown, R.E., *The Gospel according to John I-XII* (AncB 29), New York 1966.
- Brown, R.E., *El evangelio según san Juan XIII-XXI*, II, trad. de J. Valiente Malla, Madrid 2000.
- Büchsel, F.-Hertrich, V., κρίνω, κτλ.: TDNT 3 (1972) 921-954.
- Bultmann, R., ἀγαλλιάομαι, ἀγαλλίασις: TDNT 1 (1968) 19-21.
- Bultmann, R., γνώμη: TDNT 1 (1968) 717-718.
- Cantera, F.-Iglesias, M., *Sagrada Biblia* (BAC Maior 10), Madrid 1975.
- Carrón Pérez, J.-García Pérez, J.M., *Cuándo fueron escritos los evangelios. El testimonio de san Pablo* (SSNT VII), Madrid 2001.
- Charles, R.H., *The Revelation of St. John*, II (ICC), Edinburgh 1920.
- Chrupalá, L.D., *Chi mangia indegnamente il corpo del signore* (1 Cor 11,27): SBFLA 46 (1996) 53-86.
- Conzelmann, H., *Erster Korintherbrief* (KEKNT 5), Göttingen 1969.
- Coppens, J., *Eucharistie*: DBS 2 (1934) 1146-1215.
- Coppens, J., *L'eucharistie néotestamentaire*, en G. Thils-R. E. Brown, *Exégèse et Théologie*, III (BETL 40), Gembloux-Paris 1968, 262-281.
- Cremer, F.G., *Der Heilstod Jesu im paulinischen Verständnis von Taufe und Eucharistie. Eine Zusammenschau von Röm 6,3s und 1 Kor 11,26*: BZ 14 (1970) 227-239.

- Cullmann, O., *La signification de la Sainte-Cène dans le christianisme primitif*: RHPH 16 (1936) 1-22.
- Cullmann, O., *Le culte dans l'Eglise primitive* (CThAP 8), Neuchâtel-Paris 1945.
- Cullmann, O., *Christologie du Nouveau Testament* (BT (N)), Neuchâtel-Paris 1958.
- Da Fonseca, L.G., *ΔΙΑΘΗΚΗ -Foedus an Testamentum?*: Bib 1927 (8) 31-50. 161-181. 290-319. 418-441, y Bib 1928 (9) 26-40. 143-160.
- Dahl, N.A., *Anamnesis. Mémoire et Commémoration dans le Christianisme primitif*: ST 1 (1947) 69-95.
- Dahood, M., *Psalms II. 51-100. Introduction, Translation, and Notes. With an Appendix* (AncB 17), New York-London 1968.
- Dahood, M., *Psalms III. 101-150. Introduction, Translation, and Notes. With an Appendix: The Grammar of the Psalter* (AncB 17A), New York-London 1970.
- Dalman, G., *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Göttingen 1938 (reimpr. Hildesheim 1967).
- Darlap, A., *Anamnesis. Marginalien zum Verständnis eines theologischen Begriffs*: ZKT 97 (1975) 80-86.
- David, J.E., *Τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης. Mt 26,28: Un faux problème*: Bib 48 (1967) 291-292.
- De Boer, P.A.H., *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments*, Stuttgart 1962.
- Delebecque, E., *Évangile de Jean. Texte traduit et annoté* (CRB 23), Paris 1987.
- Delling, G., *Das Abendmahlsgeschehen nach Paulus*: KerDo 10 (1964) 61-77.
- Delling, G., *πληρώω*: TDNT 6 (1969) 286-298.
- Delling, G., *Studien zum Neuen Testament und zum Hellenistischen Judentum*, Göttingen 1970.
- Delling, G., *τελέω*: TDNT 8 (1972) 57-61.
- De Maldonado, J., *Comentarios a los cuatro evangelios, III: El evangelio de san Juan* (BAC 112), Madrid 1954.
- Denzinger H.-Hünemann P., *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitonum et declarationum de rebus fidei et morum*, trad. de B. Dalmau-C. Ruiz Garrido-E. Martín, Barcelona 1999.
- De Quevedo y Villegas, F., *Obras completas, I: Obras en prosa*, Madrid 1966, 1154.

- Derrett, J.D.M., *«Domine, tu mihi lavas pedes?». Studio su Giovanni 13,1-30*: BeO 21 (1979) 13-42.
- Destro, A.-Pesce, M., *La lavanda dei piedi nel Vangelo di Giovanni: un rito di inversione*, en L. Padovese (ed.), *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo*, Roma 1996, 9-27.
- Destro, A.-Pesce, M., *Cómo nació el cristianismo joánico. Antropología y exégesis del Evangelio de Juan* (Presencia Teológica 117), trad. de D. Álvarez Cineira, Santander 2002, 71-102.
- De Vaux, R., *Instituciones del Antiguo Testamento* (Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura 63), trad. de A. Ros, Barcelona 1964.
- Dillard, R.B., *2 Chronicles* (World Biblical Commentary 15), Waco 1987.
- Dodd, C.H., *Interpretación del cuarto evangelio* (BBC), trad. de J. Alonso Asenjo, Madrid 1978.
- Dodd, C.H., *La tradición histórica en el cuarto evangelio* (BBC), trad. de J.L. Zubizarreta, Madrid 1978.
- Dreyfus, F., *Le thème de l'héritage dans l'Ancien Testament*: RSPT (1958) 3-49.
- Dunn, J.D.G., *The Washing of the Disciples' Feet in John 13,1-20*: ZNW 61 (1970) 247-252.
- Ehrhardt, A., *Sakrament und Leiden*: EvTh 7 (1947/48) 99-115 (= *Holy Sacrament and Suffering*, en *The Framework of the New Testament Stories*, Manchester 1964, 256-274).
- Ellis, E.E., *Soma in First Corinthians*: Interp 44 (1990) 132-144.
- Ellis, W., *On the Text of the Account of the Lord's Supper in 1 Corinthians 11, 23-32 with some further Comment*: AusBiR 12 (1964) 43-51.
- Engberg-Pedersen, T., *Proclaiming the Lord's Death: 1Corinthians 11,17-34 and the Forms of Paul's theological Argument*, en E.H. Lovering (ed.), *Seminar Papers (Society of Biblical Literature). Annual Meeting 1991*, Atlanta 1991, 592-617.
- Ernst, J., *Das Evangelium nach Lukas* (RNT), Regensburg 1977.
- Fabris, R., *Prima Lettera ai Corinzi* (I Libri Biblici. Nuovo Testamento 7), Milano 1999.
- Fee, G. D., *The First Epistle to the Corinthians* (NIC), Grand Rapids 1989.
- Ferguson, E., *«When you come together»: Epi to auto in Early Christian Literature*: RestQ 16 (1973) 202-208.
- Feuillet, A., *Le chapitre 10 de l'Apocalypse: son apport dans la solution du problème eschatologique*, en *Etudes Johanniques*, Paris 1962, 228-248.



- Fitzmyer, J.A., *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A Commentary* (BibOr 18A), Rome 1971.
- Fitzmyer, J.A.-Harrington, D.J., *A Manual of Palestinian Aramaic Texts* (BibOr 34), Rome 1978.
- Franco Martínez, C.A., *Lc 12, 50: ¿Angustia de Jesús ante su muerte?* EstB 50 (1992) 423-441.
- Franco Martínez, C.A., *Jesucristo, su persona y su obra en la carta a los Hebreos. Lengua y cristología en Heb 2,9-10; 5,1-10; 4,14 y 9,27-28* (SSNT I), Madrid 1992.
- Friedrich, G., *Ursprung, Urform und Urbedeutung des Abendmahls, en Auf das Wort kommt es an. Gesammelte Aufsätze zum 70. Geburtstag herausgegeben von J.H. Friedrich*, Göttingen 1978.
- Fuchs, A., *Die Temporalsätze mit den Konjunktionen «bis» und «so lange als», en M. Schanz (ed.), Beiträge zur historischen Syntax der griechischen Sprache*, Heft 14, Würzburg 1902.
- Funk, R.W., *A Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature*, Cambridge 1961.
- García Pérez, J.M., *La catequesis más consoladora de san Pablo. Las luminosas oscuridades de 1Cor 15* (SSNT X), Madrid 2002.
- García Pérez, J.M.-Herranz Marzo, M., *La lengua original de la fuente propia de Lucas*, en J.J. Ayán-J.M. Córdoba (ed.), *Sa tudu idu. Estudios sobre las culturas antiguas de Oriente y Egipto. Homenaje al Prof. Ángel R. Garrido Herrero*. Isimu 2 (1999) 547-560.
- Gaventa, B.R., *«You proclaim the Lord's Death»: 1 Corinthians 11,26 and Paul's Understanding of Worship*. RExp 80 (1983) 377-387.
- Glasson, T.F., *The Revelation of John* (CNBC), Cambridge 1965.
- Godet, F., *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*, II, Neuchâtel 1965.
- Goetz, G.K., *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1906.
- Grässer, E., *Il patto antico nel nuovo* (Studi Biblici 132), trad. de F. Bassani, Brescia 2001.
- Grelot, P., *Le repas seigneurial (1Cor 11,20)*, en *La Pâque du Christ, Mystère de salut. Mélanges offerts au P. F.-X. Durruwell pour son 70<sup>e</sup> anniversaire* (LeDiv 112), Paris 1982, 203-236.
- Grelot, P., *La tradition apostolique. Règle de foi et de vie pour l'Église*, Paris 1995.
- Grelot, P., *Corps et Sang du Christ en gloire* (LecDiv 182), Paris 1999.

- Grosheide, F.W., *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (NIC), Gran Rapids 1955.
- Grundmann, W., *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK 3), Berlin 1969.
- Haenchen, E., *Apostelgeschichte* (KEKNT 3), Göttingen 1956.
- Hahn, F., *Christologische Hohheitstitel* (FRLANT 83), Göttingen 1963.
- Hahn, F., *Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls*. EvTh 35 (1975) 553-563.
- Hauck, F., ἀγνίζω, ἀγνισμός: TDNT 1 (1968) 123-124.
- Heinrici, C.F.G., *Der erste Brief an die Korinther* (KEKNT 8), Göttingen 1896.
- Hengel, M., *Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums*, en H. Baltensweiler-B. Reicke (ed.), *Neues Testament und Geschichte*, Zürich-Tübingen 1972, 43-67.
- Héring, J., *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens* (Commentaire du Nouveau Testament 7), Paris 1949.
- Herranz Marco, M., *La Virginidad Perpetua de María* (SSNT IX), Madrid 2002.
- Herranz Marco, M.-García Pérez, J.M., *Milagros y resurrección de Jesús según san Marcos* (SSNT VIII), Madrid 2001.
- Higgins, A.J.B., *The Lord's Supper in the New Testament* (SBT 6), London 1964.
- Hofius, O., *Bis dass er kommt. I Kor 11, 26*: NTS 14 (1967/68) 439-441.
- Hofius, O., *Herrenmahl und Herrenmahlparadosis. Erwägungen zu 1 Kor 11,23b-25*: ZTK 85 (1988) 371-408.
- Hofius, O., *Fusswaschung als Erweis der Liebe. Sprachliche und sachliche Anmerkungen zu Lk 7,44b*, en *Neutestamentliche Studien* (WUNT 132), Tübingen 2000, 154-160.
- Holsten, C., *Das Evangelium des Paulus*, I, Berlin 1880.
- Holtzmann, H.J., *Die Synoptiker* (HNT 1/1), Freiburg im Breisgau 1892.
- Humbert, J., *Syntaxe Grecque* (Collection de philologie classique), Paris 1960.
- Hunter, A.M., *Saint Jean témoin de l'histoire* (Lire la Bible 20), trad. de M. Jossua, Paris 1979.
- Hurd Jr, J.C., *The Origin of 1 Corinthians*, London 1965.
- Irwin, W.H., *Isaiah 28-33. Translation with Philological Notes* (BibOr 30), Rome 1977.

- Jacquier, E., *Les Actes des Apôtres* (EtB), Paris 1926.
- Jeremias, J., *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965.
- Jeremias, J., *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 1967.
- Jeremias, J., *Palabras desconocidas de Jesús* (BEB 14), trad. de F.C. Vevia Romero, Salamanca 1976.
- Jeremias, J., *Las parábolas de Jesús*, trad. de F.J. Calvo, Estella 1984.
- Jones, D., *ANAMNHΣIΣ in the LXX and in the Interpretation of 1 Cor 11, 25*: JTS 6 (1955) 183-191.
- Jossa, G., *Il Processo di Gesù* (Studi Biblici 133), Brescia 2002.
- Joüon, P., *Locutions hébraïques*: Bib 3 (1922) 53-74.
- Joüon, P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923 (Edición fotomecánica corregida en 1965).
- Joüon, P., *Notes philologiques sur les évangiles*: RSR 18 (1928) 345-359.
- Joüon, P., *L'évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ* (VSa 5), Paris 1930.
- Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el evangelio de san Juan* /3 (61-68) (Biblioteca Patrística 55), traducción del griego y notas de I. Garzón Bosque, Madrid 2001.
- Karrer, M., *Der Kelch des neuen Bundes. Erwägungen zum Verständnis des Herrenmahls nach 1 Kor 11,23b-25*: BZ 34 (1990) 198-221.
- Käsemann, E., *The Pauline Doctrine of the Lord's Supper*, en *Essays on The New Testament* (SBT 41), trad. de W.J. Montague, Chatham 1964, 108-135 (= *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*: EvTh 7 (1947/48) 263-283; recogido en *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, 11-34).
- Kiddle, M., *The Revelation of St. John* (MNTC), London 1947.
- Kieffer, R., *L'arrière-fond juif du lavement des pieds*: RevBib 105 (1998) 546-555.
- Kilmartin, E.J., *The Eucharistic Cup in the Primitive Liturgy*: CBQ 24 (1962) 32-43.
- Kittel, G., *λόγος*: TDNT 4 (1969) 91-136.
- Klauck, H.J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA.NF 15), Münster 1986.
- Klauck, H.J., *Präsenz im Herrenmahl, 1 Kor 11,23-26 im Kontext hellenistischer Religionsgeschichte*, en *Gemeinde-Amt-Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 313-330.

- Klauck, H.J., *Eucharistie und Kirchengemeinschaft bei Paulus*, en *Gemeinde-Amt-Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 331-347.
- Klawans, J., *Interpreting the Last Supper: Sacrifice, Spiritualization, and Anti-Sacrifice*: NTS 48 (2002) 1-17.
- Kraeling, E.G., *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine*, New Haven 1969.
- Kremer, J., *Der erste Brief an die Korinther* (RNT), Regensburg 1997.
- Kuhn, K.G., *μαρναθά*: TDNT 4 (1969) 466-472.
- Kuss, O., *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater* (NTD 6), Regensburg 1940.
- La Bible de Jérusalem traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Nouvelle édition revue et corrigée*, Paris 1998.
- Lagrange, M.J., *Évangile selon Saint Luc* (EtB), Paris 1921.
- Lagrange, M.J., *L'évangile selon saint Jean* (EtB), Paris 1948.
- Lagrange, M.J., *Évangile selon saint Marc* (EtB), Paris 1966.
- Lampe, G.W.H., *Church Discipline and the Interpretation of the Epistles to the Corinthians*, en W. R. Farmer-C.F.D. Moule-R.R. Niebuhr (ed.), *Christian History and Interpretation: Studies presented to John Knox*, Cambridge 1967, 337-361.
- Lampe, P., *Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1Kor 11,17-34)*: ZNW 82 (1991) 183-213.
- Lampe, P., *The Eucharist. Identifying with Christ on the Cross*: Interp 48 (1994) 36-49.
- Langevin, P.E., *Jésus Seigneur et l'Eschatologie. Exegèse de textes prépaulinien* (Studia 21), Paris 1967.
- Leenhardt, F.J., *Le sacrement de la Sainte Cène* (Série théologique), Neuchâtel-Paris 1948.
- Le Déaut, R., *La Nuit Pascale* (AnBib 22), Rome 1963.
- Léon-Dufour, X., *Jésus devant sa mort à la lumière des textes de l'Institution eucharistique et des discours d'adieu*, en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la Christologie* (BETL 40), Gembloux 1975, 141-168.
- Léon-Dufour, X., *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament* (Parole de Dieu), Paris 1982.



- Léon-Dufour, X., *Corps du Christ et Eucharistie selon Saint Paul, en Le Corps et le Corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens. Congrès de l'ACFEB, Tarbes (1981). Présenté par V. Guénel* (LeDiv 114), Paris 1983, 225-255.
- Lietzmann, H., *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926.
- Lietzmann, H., *An die Korinther I-II* (HNT 9), Tübingen 1949.
- Ljungvik, H., *Beiträge zur Syntax der Spätgriechischen Volkssprache* (SHVU 27/3), Uppsala-Leipzig 1932.
- Lohmeyer, E., *Vom urchristlichen Abendmahl, II: Das Mahl in der ältesten Christenheit*: TRu 9 (1937) 273-312.
- Lohmeyer, E., *Die Fusswaschung*: ZNW 38 (1939) 74-94.
- Lohmeyer, E., *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16), Tübingen 1953.
- Lohse, E., *Die Offenbarung des Johannes* (NTD 11), Göttingen 1960.
- Lohse, W., *Die Fusswaschung (Joh 13,1-20). Eine Geschichte ihrer Deutung*, Erlangen-Nürnberg 1967.
- Loisy, A., *L'Évangile selon Luc*, Paris 1924.
- Lust J.-Eynikel E.-Hauspie, K., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Part I, Stuttgart 1992.
- Maccoby, H., *Paul and the Eucharist*: NTS 37 (1991) 247-267.
- Manns, F., *Le lavement des pieds. Essai sur la structure et la signification de Jean 13*: RSR 55 (1981) 149-169.
- Marshall, I.H., *Last Supper and Lord's Supper*, Exeter 1980.
- Marshall, J.T., *Manual of the Aramaic Language of the Palestinian Talmud*, Leiden 1929.
- Massyngberde Ford, J., *Revelation* (AncB 38), New York 1975.
- Mayser, E., *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, II/1, Berlin-Leipzig 1926.
- Metzger, B.M., *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford 1968.
- Metzger, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London-New York 1971.
- Meyer, R., *Hebräische Grammatik*, III, Berlin 1972.
- Migéns, M., *Los «Reyes» de Apc 17, 19ss*: EstBib 32 (1973) 5-24.
- Moloney, F.J., *John 6 and the celebration of the Eucharist*: DowR 93 (1975) 243-251.
- Moloney, F.J., *A Sacramental Reading of John 13,1-38*: CBQ 53 (1991) 237-256.
- Montgomery, J.A.-Gehman, H.S., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (ICC), Edinburgh 1951.

- Moule, C.F.D., *A Reconsideration of the Context of Maranatha*: NTS 6 (1959/60) 307-310.
- Moulton, J.H.-Howard, W.F.-Turner, N., *A Grammar of New Testament Greek*, III, Edinburgh 1963.
- Moulton, J.H.-Milligan, G., *The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, London 1930 (reimpr. 1963).
- Muñoz Iglesias, S., *Los evangelios de la infancia*, III: *Nacimiento e infancia de Jesús en Lucas 1-2* (BAC 488), Madrid 1987.
- Nácar, E.-Colunga, A., *Sagrada Biblia* (BAC), Madrid 1985.
- Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1993.
- Neuenzeit, P., *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung* (StANT I), München 1960.
- Niemand, Ch., *Die Fusswaschungserzählung des Johannes-evangeliums. Untersuchungen zu ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum* (StAns 114), Roma 1993.
- Obras de san Agustín, VIII: *Cartas* (1ª) (BAC 69), trad. de L. Cilleruelo, Madrid 1967.
- Obras de san Agustín, XIV: *Tratados sobre el evangelio de san Juan* (36-124) (BAC 165), trad. de V. Rabanal, Madrid 1965.
- O'Connor, J.M., *Eucharist and Community in First Corinthians*: Worship 50 (1976) 370-385; 51 (1977) 56-69.
- Oepke, A., *év*: TDNT 2 (1971) 537-593.
- Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, VI, Madrid 1983.
- Orr, W.F.-Walther, J.A., *I Corinthians* (AncB 32), New York 1976.
- Palacios, L., *Grammatica Aramaico-Biblica. Exercitiis, textibus et vocabulario ornata*, Romae-Tornaci-Parisiis, 1953.
- Pesce, M., *Mangiare e bere il proprio giudizio. Una concezione culturale comune a 1Cor e a Sota?*: RivBib 38 (1990) 495-513.
- Pesch, R., *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, en K. Kertelge (ed.), *Der Tod Jesu* (Quaestiones Disputatae 74), Freiburg im Breisgau 1976, 137-187.
- Pesch, R., *Das Markusevangelium* (HThK II/2), Freiburg-Basel-Wien 1977.
- Peters, E.H., *St. Paul and the Eucharist*: CBQ 10 (1948) 247-253.
- Plummer, A., *The Gospel according to St. Luke* (ICC), Edinburgh 1910.
- Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Valencia 1993.

- Ratzinger, J., *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, trad. de R. Canas, Madrid 2001.
- Rengstorff, K.H., *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen 1969.
- Richter, G., *Die Fusswaschung im Johannesevangelium. Geschichte ihrer Deutung* (BU 1), Regensburg 1967.
- Robertson, A.-Plummer, A., *The First Epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC), Edinburgh 1911 (última impresión 1986).
- Robinson, J.A.T., *The Significance of the Foot-washing*, en A.N. Wilder y otros (ed.), *Neotestamentica et Patristica* (NT.S 6), Leiden 1962, 144-147.
- Ruckstuhl, E., *Jesus im Horizont der Evangelien* (SBA 3), Stuttgart 1988.
- Sabbe, M., *The Footwashing in Jn 13 and its relation to the Synoptic Gospels*, ETL 58 (1982) 279-308.
- Sandvik, A., *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im neuen Testament* (ATHANT 58), Zürich 1970.
- Schelkle, K.H., *Das Herrenmahl*, en J. Friedrich-W. Pöhlmann-P. Stuhlmacher (ed.), *Rechtfertigung*, Tübingen 1976, 385-402.
- Schlier, H., *La fine del tempo* (Biblioteca di Cultura Religiosa 16), trad. de G. Cecchi, Brescia 1974.
- Schnackenburg, R., *El evangelio según san Juan, III: Versión, comentario e índices*, trad. de C. Gancho, Barcelona 1980.
- Schmiedels, P.W., *Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther* (HC II/1), Freiburg 1892.
- Schneider, S., *Glaubensmängel in Korinth. Eine neue Deutung der »Schwachen, Kranken, Schlafenden« in 1 Kor 11,30*, Filología Neotestamentaria 9 (1996) 3-19.
- Schneider, J., μέπος: TDNT 4 (1973) 594-598.
- Schneiders, S.M., *The Foot Washing (John 13,1-20): An Experiment in Hermeneutics*, CBQ 43 (1981) 76-92.
- Schniewind, J., καταγγέλλω: TDNT 1 (1968) 70-73.
- Schottroff, L., *Holiness and Justice: Exegetical Comments on 1 Corinthians 11,17-34*, JSNT 79 (2000) 51-60.
- Schrage, W., *Einige Hauptprobleme der Diskussion des Herrenmahls im 1. Korintherbrief*, en R. Bieringer (ed.), *The Corinthian Correspondence* (BETL CXXV), Leuven 1996, 191-198.

- Schrage, W., *Der erste Brief an die Korinther (1Kor 11,17-14,40)* (EKK VII/3), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schulz, A., *Gemeinde auf dem Weg. Auslegung des 2. Thessalonicherbriefes (1,1-12)*, BiLeb 8 (1967) 33-42.
- Schürmann, H., *Der Paschamahlbericht Lk 22 (7-14) 15-18*, I (NTA 19/5), Münster 1953.
- Schürmann, H., *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20*, II (NTA 20/4), Münster 1970.
- Schürmann, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámicas* (BEB 42), trad. de V.A. Martínez de Lopera, Salamanca 1982.
- Schweitzer, A., *Das Abendmahl in Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, fasc. 1: *Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte*, Tübingen-Leipzig 1901.
- Schweizer, E., *Das Abendmahl, eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl?*, TZBas 2 (1946) 81-101.
- Schweizer, E., *Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl*, EvT 12 (1952/53) 341-363.
- Schweizer, E., *The Lord's Supper according to the New Testament* (Biblical Series 18), trad. de J.M. Davis, Philadelphia 1967.
- Schwyzer, D., *Griechische Grammatik*, II (Handbuch der Altertumswissenschaft II 1/2), München 1950.
- Segovia, F.F., *The Footwashing in the Johannine Tradition*, ZNW 73 (1982) 31-51.
- Smith, B.D., *The more Original Form of the Words of Institution*, ZNW 83 (1992) 166-186.
- Smyth H.W.-Messing, G.M., *Greek Grammar*, Harvard 1984.
- Spicq, C., *Épîtres aux Corinthiens* (La Sainte Bible 11, 2e partie), Paris 1951.
- Spicq, C., *Notes de Lexicographie Néo-testamentaire*, II (Orbis Biblicus et Orientalis 22/2), Göttingen 1978.
- Spitta, F., *Die urchristlichen Traditionen über den Ursprung und Sinn des Abendmahls*, en *Geschichte und Literatur des Urchristentums*, I, Göttingen 1893.
- Stählin, G., ἀσθενής, ἀσθένεια, ἀσθενέω, ἀσθένημα: TDNT 1 (1968) 490-493.
- Stählin, G., *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1968.

- Stanley, A.P., *The Epistles of St Paul to the Corinthians*, London 1865.
- Theissen, G., *Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1Cor XI,17-34*, en *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen 1983, 290-317 (= *Social Integration and Sacramental Activity. An Analysis of 1Cor 11,17-34*, en *The social setting of Pauline Christianity. Essays on Corinth*, Philadelphia 1982, 145-174).
- Theissen, G.-Merz, A., *El Jesús histórico* (BEB 100), trad. por M. Olasagasti Gaztelumendi, Salamanca 1999.
- Thomas, J.Ch., *Footwashing in John 13 and the Johannine Community* (JSNT. Supplement Series 61), Sheffield 1991.
- Thomas, J.Ch., *A Note on the Text of John 13,10*: NT 29 (1987) 46-52.
- Thrall, M.E., *I and II Corinthians* (CBC), Cambridge 1965.
- Thyen, H., *Jobannes 13 und die «kirchliche Redaktion» des vierten Evangeliums*, en J. Jeremias-H.W. Kuhn-H. Stegemann (ed.), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt*, Göttingen 1971, 343-356.
- Torrey, C.C., *The Four Gospels. A New Translation*, New York-London, 1933.
- Torrey, C.C., *Our Translated Gospels. Some of the Evidence*, New York-London 1936.
- Plummer, A., *The Gospel according to St. Luke* (ICC), Edinburgh 1910.
- Van Cangh, J.M., *Peut-on reconstituer le texte primitif de la Cène? (1Cor 11,23-26 par. Mc 14,22-26)*, en R. Bieringer (ed.), *The Corinthian Correspondence* (BETL CXXV), Leuven 1996, 623-637.
- Vogt, E., *Lexicon Linguae Aramaicae Veteris Testamenti*, Roma 1971.
- Von Meding, W., *I. Korinther 11, 26: Vom geschichtlichen Grund des Abendmahls*: EvTh 35 (1975) 544-552.
- Wanke, J., *Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24, 13-35* (EThSt 31), Leipzig 1973.
- Wanke, J., «... wie sie ihn beim Brotbrechen erkannten». Zur Auslegung der Emmauserzählung Lk 24, 13-35: BZ 18 (1974) 180-192.
- Weiser, A., *Joh 13,12-20 — Zufügung eines späteren Herausgebers?*: BZ 12 (1968) 252-257.
- Weiss, H., *Foot Washing in the Johannine Community*: NT 21 (1979) 298-325.
- Weiss, J., *Der erste Korintherbrief* (KEKNT 5), Göttingen 1970.

- Wikenhauser, A., *El evangelio según san Juan* (Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura 95), trad. de F. Galindo, Barcelona 1967.
- Witherington, B., *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids 1995.
- Wojciechowski, N., *La source de Jean 13,1-20*: NTS 34 (1988) 135-41.
- Wrzeszcz, A., *Studio della 1 Cor 11,23-26 e lo sfondo giudaico: la versione paolina dell'Istituzione dell'Eucaristia una primitiva Haggadah cristiana*, Jerusalem 1987.
- Zerwick, M., *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Romae 1960.
- Zerwick, M., *Biblical Greek*, Rome 1963.
- Zorell, F., *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968 (Reeditio photomechanica).



## CAPÍTULO I: LAS CELEBRACIONES DE LA CENA DEL SEÑOR (1Cor 11,17-22)

El texto de 1Cor 11,17-34 proporciona, según X. Léon-Dufour, «el primer atestado literario de una continuidad entre la Cena y la celebración eclesial del sacramento. Se toca ahí uno de los problemas mayores que se plantean al historiador y al teólogo: ¿cómo se ha pasado de la Cena a la mesa?». Pablo se refiere ciertamente a la celebración de la «Cena del Señor» que tenía lugar en la Iglesia de Corinto recordando a sus destinatarios la estrecha relación con la Cena que el mismo Señor Jesús realizó en la noche en la que iba a ser entregado. Junto a este valor testimonial de gran importancia, «esta perícopa tan preciosa —escribe E.B. Allo— entraña muchos desarrollos históricos y doctrinales en medio de controversias que no terminan»<sup>2</sup>.

Los versos 17-22 participan de tales controversias a causa de las dificultades filológicas del texto griego que impiden a los estudiosos ponerse de acuerdo en la descripción de los abusos que Pablo pretende corregir. ¿Cuál era el desorden de la Iglesia de Corinto? ¿En qué consistían las divisiones y diferencias entre sus miembros? ¿A qué se refiere el Apóstol cuando habla de menospreciar a la Iglesia de Dios y avergonzar a los pobres? ¿Qué valor hay que dar a estas afirmaciones que, según X. León-Dufour,

<sup>1</sup> X. Léon-Dufour, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament* (Parole de Dieu), Paris 1982, 248. Sobre el conjunto del pasaje, sus problemas y la bibliografía al respecto, véase el exhaustivo comentario de W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther (1Kor 11,17-14,40)* (EKK VII/3), Neukirchen-Vluyn 1999, 5-107.

<sup>2</sup> E.B. Allo, *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens* (EtB 29), Paris 1934, 269; junto con el relato de institución de la Eucaristía en los evangelios sinópticos y Jn 6, este texto, dice Allo, «es la fuente del dogma y de la teología ortodoxa del Santo Sacramento. Combinado con el capítulo 10,14-22, proporciona la síntesis de la doctrina eucarística de san Pablo».

«estigmatizan» el comportamiento de los corintios?<sup>3</sup>. El esfuerzo por describir los desórdenes de la comunidad cristiana de Corinto choca con un gran obstáculo: los escasísimos datos que Pablo ofrece en su concisa y enigmática descripción. El Apóstol no escribe como historiador que narra la situación de su iglesia con abundancia de detalles, sino que la da por conocida de sus destinatarios a quienes se dirige con simples alusiones que apenas dicen nada al lector de nuestros días. De ahí que los estudiosos tengan que recurrir, para comprender el texto, a supuestas recreaciones del orden que en Corinto tenían las asambleas eucarísticas para entender así los desórdenes que se habían introducido en la celebración de la Cena del Señor.

Dada también la escasez de datos que el texto mismo ofrece sobre lo que podríamos llamar el «ordo missae» en Corinto, tales recreaciones no pasan de meras conjeturas. Se apela entonces a las comparaciones con las comidas y banquetes religiosos del mundo judío y pagano en la medida en que éstos pueden servir de punto de referencia para entender nuestro texto. De ahí que 1Cor 11,17-34 resulte un texto decisivo para la cuestión sobre cómo se celebraba la Cena del Señor en tiempos de Pablo y para el estudio de sus orígenes y desarrollo en el contexto religioso del judaísmo y paganismo contemporáneos<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> X. Léon-Dufour, *Le partage*, 249.

<sup>4</sup> Sobre las interpretaciones más significativas de la celebración de la Cena del Señor en Corinto, véase el resumen que ofrece G. Barbaglio, *La prima Lettera ai Corinzi* (Scritti delle origini cristiane 16), Bologna 1996, 562-570. Véase también la síntesis pedagógica titulada «Jesús, fundador cultural: última cena de Jesús y eucaristía del cristianismo primitivo» que hacen G. Theissen-A. Merz, *El Jesús histórico* (BEB 100), trad. de M. Olasagasti Gaztelumendi, Salamanca 1999, 452-485. El artículo de L.D. Chrupcala, *Chi mangia indegnamente il corpo del Signore (1Cor 11,27)*: SBFLA 46 (1996) 53-86, con su abundante bibliografía, destaca, para este aspecto del estudio comparado con «el fenómeno de la convivialidad atestiguada en el ambiente judaico y greco romano» (p. 62), los estudios de G. Theissen, *Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1Cor XI,17-34*, en *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen 1983, 290-317, de mucha influencia en la interpretación sociológica de los problemas de Corinto (= *Social Integration and Sacramental Activity. An Analysis of 1Cor 11,17-34*, en *The Social Setting of Pauline Christianity. Essays on Corinth*, Philadelphia 1982, 145-174); H.J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NAT.NF 15), Münster 1986; del mismo autor, véanse también *Präsenz im Herrenmahl, 1 Kor 11,23-26 im Kontext hellenistischer Religionsgeschichte*, y *Eucharistie und Kirchengemeinschaft bei Paulus*, ambos en *Gemeinde-Amt-Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*,

En nuestra opinión, gran parte de los estudiosos aborda el problema de las asambleas en Corinto desde posiciones que tienen más en cuenta datos externos al texto que los que aparecen en él como indicativos de las verdaderas dificultades, que son los problemas lingüísticos propiamente dichos. A ellos queremos prestar principalmente la atención, dejando al margen cuestiones que pueden condicionar a priori nuestra lectura, como son, por ejemplo, la situación social de los cristianos en Corinto, el supuesto orden de la celebración litúrgica, la relación entre Cena del Señor y la comida fraterna, etc. A ellos haremos referencia naturalmente para explicar las soluciones que se han dado a los problemas del texto; pero serán éstos los que dirijan el hilo de nuestra argumentación, convencidos de que sólo su esclarecimiento nos revelará lo que Pablo quiso decir a la Iglesia de Corinto y las circunstancias que provocaron su decisiva intervención.

Desde el inicio del texto aparece clara la intención del Apóstol: conseguir que las asambleas eucarísticas sean para bien y no para juicio de los cristianos<sup>5</sup>. El Apóstol tiene conocimiento de que existen ciertos desórdenes que atentan contra la misma celebración de la Cena del Señor. De ahí la necesidad de sus orientaciones que, como él mismo indica, serán completadas en la visita que se propone realizar. El texto dice así en la versión de Nácar-Colunga:

«<sup>17</sup>Y al recomendaros esto, no puedo alabar que vuestras reuniones sean no para bien, sino para daño vuestro.

<sup>18</sup>Pues primeramente oigo que al reuniros hay entre vosotros escisiones, y en parte lo creo,

<sup>19</sup>pues es preciso que entre vosotros haya facciones, a fin de que se destaquen los de probada virtud entre vosotros.

<sup>20</sup>Y cuando os reunís, no es para comer la cena del Señor,

Würzburg 1989, 313-330 y 331-347 respectivamente; P. Lampe, *Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1Cor 11,17-34)*: ZNW 82 (1991) 183-213.

<sup>5</sup> Obsérvese la inclusión literaria de la unidad textual mediante la repetición del verbo συνέρχομαι (v.17: συνέρχεσθε; v.18: συνερχομένων; v.33: συνερχόμενοι; v.34: συνέρχησθε). Sobre el análisis literario del texto véase el estudio de A. Wrzeszcz, *Studio della 1 Cor 11,23-26 e lo sfondo giudaico: la versione paolina dell'Istituzione dell'Eucharistia una primitiva Haggadah cristiana*, Jerusalem 1987.



<sup>21</sup>porque cada uno se adelanta a tomar su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro está ebrio.

<sup>22</sup>Pero ¿es que no tenéis casas para comer y beber? ¿O en tan poco tenéis la iglesia de Dios, y así avergonzáis a los que no tienen? ¿Qué voy a deciros? ¿Os alabaré? En esto no puedo alabaros<sup>6</sup>.

Llama la atención que los autores de esta versión hayan optado por una traducción del v.20 en la que se afirma que los corintios, cuando se reúnen, no es «para comer la cena del Señor»<sup>7</sup>, dando al infinitivo φαγεῖν un sentido final, difícilmente admisible<sup>8</sup>. Más aún sorprende la supresión de la frase ἐν τῷ φαγεῖν del v.21 que constituye ciertamente un elemento perturbador para la comprensión del texto<sup>9</sup>. Tal modo de traducir apunta claramente a las dificultades que acompañan desde antiguo a este texto para ser comprendido correctamente. Si damos por cierta la afirmación de que los corintios no se reúnen para celebrar la Cena del Señor, sino, como parece indicar la traducción citada, para comer bien y emborracharse, no se explica que Pablo se contente con decir solamente «en esto no puedo alabaros». No es este Pablo el celoso vigilante de la vida cristiana de sus comunidades y defensor de los misterios de la fe. La sustitución de la Cena del Señor por un banquete pagano habría merecido una respuesta contundente.

Además de las dificultades aludidas, otras no menores hacen de 1Cor 11,17-22 un texto enrevesado. Se discute, por ejemplo, sobre el sentido de la frase καὶ μέρος τι πιστεύω del v.18 que en cierta medida compromete la autoridad del Apóstol

<sup>6</sup> E.Nácar-A. Colunga, *Sagrada Biblia* (BAC), Madrid 1985, 1243.

<sup>7</sup> Palabras muy discutidas, dice E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 272, a propósito del verso 20, que es bien traducido, en su opinión, por la Vulgata: «Iam non est dominicam coenam».

<sup>8</sup> P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung* (StANT 1), München 1960, 29, rechaza tanto el sentido final como el pensamiento de una profanación.

<sup>9</sup> También F. Cantera-M. Iglesias, *Sagrada Biblia* (BAC Mayor 10), Madrid 1975, 1309, suprime la frase griega. La versión litúrgica oficial de la Conferencia Episcopal Española suprime igualmente esta frase y ofrece la siguiente versión de los vv.20-21: «Así, cuando os reunís en comunidad, os resulta imposible comer la cena del Señor, pues cada uno se adelanta a comerse su propia cena, y mientras uno pasa hambre, el otro está borracho». *Leccionario*, IV: *Tiempo ordinario*, Barcelona 1985, 608.

al ofrecer de él la imagen de un pastor que parece fiarse de noticias no suficientemente contrastadas sobre asuntos tan delicados. El v.21 cuenta, además, con dos términos que requieren una justa traducción para entender el problema de Corinto y la extensión del mismo: el adjetivo ἑκαστος y el verbo προλαμβάνω. El primero apunta a cada miembro de la comunidad como sujeto de los presuntos desmanes, lo cual contradice lo que se afirma en el v.19 en clara alusión a los que destacan por su virtud. En cuanto al verbo προλαμβάνω, los exegetas se dividen entre los que defienden el significado con matiz temporal de «adelantar» y los que lo traducen simplemente por «tomar, llevar». En razón de esta opción, traducirán el verbo ἐκδέχομαι del v.33 por «esperar» o por «acoger» respectivamente.

A estas dificultades de orden filológico, queremos añadir otra de orden literario suscitada por el contraste tan llamativo entre las afirmaciones retóricas del Apóstol y las medidas pastorales que adopta para solucionar el problema. Ciertamente, si nos atenemos al tenor literal de su retórica, da la impresión de que en Corinto sucede algo extraordinariamente grave, que afecta a la misma identidad de la Cena del Señor y que, según la interpretación corriente de los vv.29-30, ha ocasionado castigos de Dios, incluida la muerte de bastantes miembros de la comunidad. Las reuniones parecen ser para «juicio» o «condenación», y los participantes en la mesa del Señor corren el riesgo de convertirse en reos de su Cuerpo y Sangre. ¿Qué ocurre en Corinto? Si ésta es la situación, resulta inexplicable que Pablo reaccione tan débilmente, y se contente con no alabar lo que hace su comunidad y con indicar que, en las asambleas, se acojan mutuamente o se esperen unos a otros ¿Qué sucede entonces en Corinto?

### 1. La fragilidad de una hipótesis

La mayoría de los estudiosos acepta por válido el hecho de que en la Iglesia de Corinto la celebración de la Cena del Señor estaba acompañada de una comida fraterna en la que los cristianos compartían sus alimentos como signo de comunión y fraternidad. «El estrecho vínculo entre la comida eucarística y la comunitaria —afirma L.D. Chrupcala— cuenta entre los estudiosos con un *consensus plurimum*. El debate concierne, sin embargo, a la exacta colocación de la 'comida propia' en el conjunto de

la celebración. Desgraciadamente, las informaciones que Pablo ofrece al respecto son exiguas y, por consiguiente, no ofrecen garantía de certeza absoluta.<sup>10</sup> Esto hace comprensible el juicio de X. Léon-Dufour: «es muy difícil precisar la ordenanza de esta 'comida del Señor'».<sup>11</sup> En realidad, si nos atenemos al texto, no es necesario aceptar la existencia de una mesa común. La expresión τὸ ἴδιον δεῖπνον unida a ἕκαστος como sujeto del verbo προλαμβάνειν sólo obliga a pensar que cada miembro de la comunidad adelantaba o tomaba la propia cena en relación al misterioso ἐν τῷ φαγεῖν, de tan difícil traducción que Nácar-Colunga optan por hacerlo desaparecer. Y, mientras unos se sacian, otros pasan hambre. Otra afirmación del texto que se interpreta como indicio de una mesa común es la del v.33. Se deduce de aquí que, al reunirse para comer en común, los ricos no atendían a las necesidades de los pobres dejándoles pasar hambre. El texto, sin embargo, no lo dice. Es más, la frase συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν retoma, como inclusión literaria, lo afirmado en el v.20; hay que suponer, por tanto, que el verbo φαγεῖν se refiere a la Cena del Señor y no a una comida cualquiera. Así lo ha comprendido la *Bible de Jérusalem* que traduce: «Quand vous vous réunissez pour le Repas».<sup>12</sup>

En todo rigor, tampoco el texto habla de ricos y pobres, sino solamente de «los que no tienen»; y, en claro contraste, de «uno que está con hambre» frente a otro que «está saturado». Estas expresiones no exigen aceptar que Pablo está ofreciendo una descripción sociológica de la Iglesia de Corinto basada en la distinción entre ricos y pobres<sup>13</sup>, sino que, como veremos más adelante, deben ser

<sup>10</sup> L.D. Chrupcala, *Chi mangia*, 63.

<sup>11</sup> X. Léon-Dufour, *Corps du Christ et Eucharistie selon Saint Paul*, en *Le Corps et le Corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens. Congrès de l'ACFEB, Tarbes (1981). Présenté par V. Guénel* (LeDiv 114), Paris 1983, 238-239.

<sup>12</sup> *La Bible de Jérusalem traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Nouvelle édition revue et corrigée*, Paris 1998, 1977. Es importante además tener en cuenta lo que dice H. Schlier, *La fine del tempo* (Biblioteca di Cultura Religiosa 16), trad. de G. Cecchi, Brescia 1974, 234, a propósito de la expresión τοῦτο ποιεῖτε. Según este exegeta, quizá el verbo ποιεῖν es comprendido ya en 1Cor 11,24-25 en el sentido de «cumplir un acto de culto»; «probablemente el ποιεῖν se refiere a toda la acción cultural expuesta, o implícita, en la tradición. No se refiere a toda la cena, sino a los elementos culturales con los que se concluye o que la caracterizan».

<sup>13</sup> No se impone, pues, el juicio de G. Theissen, *Social Integration*, 151: «Puede ser asumido que el conflicto sobre la Cena del Señor es un conflicto

entendidas como alusión a otras circunstancias que en nuestra opinión explican mejor el desorden de las asambleas eucarísticas.

Partiendo de la hipótesis de comida fraterna, llamada posteriormente ágape, vinculada a la Cena del Señor, e intentando precisar más el abuso de los corintios, las interpretaciones se reducen prácticamente a dos<sup>14</sup>. En la primera, el abuso consistía en que los ricos, libres de otras obligaciones, disponían de más tiempo para sí mismos, llegaban antes al lugar de la celebración y comenzaban a comer la propia cena que, se supone, debía ser compartida con todos los miembros de la comunidad en el momento oportuno. Llegado este momento de celebrar la Cena del Señor, que incluía una comida fraterna, sobre la mesa quedaban ya pocas viandas. De esta forma, «la cena agápica de toda la comunidad asumía un aspecto tristemente egoísta y fuertemente discriminatorio: los ricos disfrutaban en paz la saciedad mientras los pobres eran obligados a consumir los restos del banquete o permanecían con el estómago vacío».<sup>15</sup>

En esta interpretación, el verbo προλαμβάνειν recibe el valor de «tomar con adelanto» y la expresión τὸ ἴδιον δεῖπνον se refiere a la comida informal realizada antes del inicio oficial de la asamblea y de la llegada de todos los miembros de la comunidad. Al describir el error de Corinto, P. Lampe no duda en decir: «Algunos corintios comían mucho e incluso se emborrachaban; otros, sin embargo, permanecían hambrientos».<sup>16</sup> Es difícil aceptar

entre cristianos ricos y pobres. La causa de este conflicto fue una costumbre particular de los ricos. Ellos participaron en la comida de la congregación que ellos mismos habían hecho posible, pero lo hicieron junto a ellos mismos, posiblemente separados de los otros y en su propia mesa».

<sup>14</sup> Véase el resumen que hace de las mismas L.D. Chrupcala, *Chi mangia*, 63-66, del que nos servimos para nuestra exposición. También G. Barbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 562-573, presenta una buena síntesis de las teorías al respecto. En p. 566-567 ofrece además las opiniones sobre la tendencia espiritual de los cristianos de Corinto que, según sus respectivos defensores, Pablo quería combatir (Conzelmann: pneumatismo individualista; Schmithals: gnósticos que niegan la dimensión somática del Señor, opuestos al sacramento del Cuerpo y de la Sangre; von Soden, Bornkamm, Käsemann: sacramentalismo maximalista que olvida la dimensión ética y eclesial. Es mérito de Theissen —dice— dirigir la investigación no en clave de «ideología», sino de historia social e investigación sociológica).

<sup>15</sup> L.D. Chrupcala, *Chi mangia*, 65. Véase la ambientación social que presenta para esta hipótesis y los autores que la defienden con sus diversas variantes.

<sup>16</sup> P. Lampe, *The Eucharist. Identifying with Christ on the Cross*: Interp 48 (1994) 37.



que una tal costumbre se hubiera impuesto en Corinto sin que Pablo la cortara de raíz y que se contentara con la recomendación final de esperarse unos a otros<sup>17</sup>. No se explica que la Eucaristía se iniciara ya en unas circunstancias como las descritas por Pablo que merecen su desaprobación. En esta interpretación, los autores, conscientes de la dificultad que supone ἕκαστος<sup>18</sup>, tienden a debilitarlo para excluir al menos a los pobres, a quienes no alcanzaría la crítica, así como a los miembros de la comunidad que Pablo considera virtuosos. Tampoco se entiende, en esta interpretación, la exhortación de Pablo en el v.33: ἀλλήλους ἐκδέχεσθε, traducida por los valedores de esta hipótesis por «esperaos unos a otros»: si son los pobres los que llegan tarde, ellos no deben esperar a nadie; lo correcto habría sido decir a los ricos que esperasen a los pobres<sup>19</sup>.

Otra hipótesis sobre las circunstancias que se esconden detrás de los desórdenes en Corinto se inspira en el ceremonial de los banquetes judíos y grecorromanos. La «cena propia» se situaría entre los dos ritos de bendición del pan y del cáliz<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Los estudiosos que defienden el matiz temporal del verbo προλαμβάνειν traducen el verbo ἐκδέχομαι del verso 33 por «esperar». P. Lampe, *Das korinthische Herrenmahl*, 198ss, con el trasfondo del uso grecorromano del tipo de comida denominado *eranos*, supone que en Corinto se daban dos mesas —*primae mensae* y *secundae mensae*—; la primera mesa tenía lugar antes de que comenzara oficialmente la celebración y reunía a los ricos que se adelantaban (προλαμβάνειν) a la liturgia propiamente dicha; en la segunda mesa, después de las palabras sobre el pan, participaban también los más pobres. Pablo criticaría esta costumbre. Una síntesis de su teoría puede hallarse también en su artículo *The Eucharist*, 37-41.

<sup>18</sup> O. Hofius, *Herrenmahl und Herrenmahlparadosis. Erwägungen zu 1Kor 11,23b-25*, ZTK 85 (1988) 386-389, sostiene que ἕκαστος tiene que entenderse referido a todos los miembros de la comunidad. Si esto es así, y todos llevan su propia cena, no se entiende bien que pasen hambre. Es difícil comprender que, por pobres que fueran, no tuviesen lo necesario para comer. Contra la opinión de Hofius, G. Barbaglio, *La prima Lettera ai Corinzi*, 570, objeta que si los pobres consumían su propia cena, «no se comprende que al final no se saciasen. Además, ¿qué propia cena podían consumir aquellos que Pablo califica de no tener nada?».

<sup>19</sup> A esta dificultad responde, sin duda, la traducción que ofrece A.P. Stanley, *The Epistles of St Paul to the Corinthians*, London 1865, 202: «Wait for arrival of the poorer brethren», completamente injustificada.

<sup>20</sup> De esta ordenanza de celebración dice X. Léon Dufour, *Le partage*, 251, nota 41, que es poco segura porque los pobres, llegando más tarde, se sentirían frustrados al haber comenzado la Eucaristía; y se pregunta: «¿Pablo no habría sido más severo en contra de este abuso?».

En esta hipótesis, el verbo προλαμβάνειν no tiene connotación temporal, sino que conserva el significado del verbo simple, «tomar». Los ricos consumirían de forma egoísta su «propia comida» coincidiendo prácticamente en el tiempo con «la comida del Señor» como una estridente antítesis a la misma<sup>21</sup>. Los pobres se contentarían así con su modesta comida<sup>22</sup>. Pablo, en la recomendación del v.33 —ἀλλήλους ἐκδέχεσθε— pediría que se acogiesen mutuamente, evitando así estas diferencias. Además de lo dicho anteriormente, nos unimos a la crítica que hace L.D. Chrupcala de esta interpretación: «Cualquiera que fuese el motivo del comportamiento de los ricos, parece, sin embargo, poco probable que su egoísmo llegase a un tal grado de indiferencia en las confrontaciones con el resto de la comunidad. Una suposición semejante desacreditaría la fama de la iglesia corintia, no inmune de varias imperfecciones, pero ciertamente llena de fe y de entusiasmo evangélico»<sup>23</sup>.

Como ya hemos dicho anteriormente, estas teorías parten del supuesto indiscutible de que la Cena del Señor en Corinto estaba formada por el acto litúrgico propiamente dicho sobre el pan y sobre el vino y una comida fraterna que los estudiosos sitúan bien al inicio mismo de la celebración, o bien intercalada entre el rito del pan y el del cáliz<sup>24</sup>. Son varios los autores,

<sup>21</sup> En esta interpretación de la situación de la comunidad, se considera el difícil ἐν τῷ φαγεῖν como una referencia a la comida fraterna.

<sup>22</sup> G. Theissen, *Social Integration*, 148ss, opina que τὸ ἴδιον δεῖπνον se refiere a la comida de los ricos que la anticipaban a toda la celebración y la continuaban durante la cena de la comunidad. Un resumen de esta teoría y las objeciones a la misma puede verse en I.H. Marshall, *Last Supper. Lord's Supper*, Exeter 1980, 109-110. Véase también las consideraciones de P. Lampe, *Das korinthische Herrenmahl*, 192-193, a la teoría de Theissen. Según L. Schottroff, *Holiness and Justice: Exegetical Comments on 1 Corinthians 11,17-34*, JSNT 79 (2000) 51-60, el conflicto en Corinto se generó por el intento de los miembros acomodados de consumir su propia comida durante la comida de la comunidad separados de la mayoría más pobre de la comunidad. En opinión de Pablo y otros miembros, esto lleva consigo una injusticia social que hiere la santidad del Cuerpo de Cristo.

<sup>23</sup> L.D. Chrupcala, *Chi mangia*, 66.

<sup>24</sup> Sobre los autores que defienden una u otra teoría, incluidos los Santos Padres, véase E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 285-293. Los que defienden la secuencia comida-rito del pan-rito del vino se apoyan en las palabras del relato de la Institución μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι como indicio de que las acciones litúrgicas tienen lugar después de comer. Por el contrario, quienes defienden la secuencia rito del pan-comida-rito del vino interpretan dichas

sin embargo, que reconocen que los datos que suministra 1Cor no permiten asegurar tal práctica. Más aún, algunos estudiosos sugieren la posibilidad de que, por iniciativa de Pablo, ya en Corinto se hubiera dado la separación de la Cena del Señor y de la comida fraterna. G. Barbaglio, por ejemplo, alude a quienes consideran las afirmaciones de Pablo («¿acaso no tenéis casas para comer y beber?»: v.22; «si alguno pasa hambre que coma en casa»: v.34) como indicio de que «el Apóstol habría anticipado la neta separación entre el culto eucarístico y la cena agápica que se impondrá en el siglo II»<sup>25</sup>. Al menos es lícito reconocer con E.B. Allo, en razón de los escasos datos que tenemos al respecto, que la cuestión de si el sacrificio eucarístico era celebrado al mismo tiempo que otros banquetes fraternos «no se podría ni afirmar ni negar, y es posible que la práctica sobre este punto haya variado de una iglesia a otra»<sup>26</sup>.

J. Jeremias se hace eco, en su obra sobre las palabras de Jesús en la Última Cena, de una sugerencia «muy esclarecedora», a saber, que «la separación del ágape y de la Eucaristía estaría ya presupuesta en la primera carta a los Corintios». A su juicio, se explica que, con ocasión de las celebraciones de la Cena, se introdujeran los abusos que Pablo critica si la comida propiamente dicha, realizada en común aunque no con la misma

palabras como una referencia a que la comida se inscribe entre ambos ritos. Véase, sobre todo, O. Hofius, *Herrenmahl*, 382ss. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen (1967, 115, nota 1, considera que las palabras μετὰ τὸ δεῖναι «eran parte integrante de la antigua fórmula y se conservaron muy cerca de ella (de forma distinta a Mc y Mt) aun cuando el rito ya se había modificado». Por ello, el uso de esta frase como descriptivo de una secuencia temporal es poco seguro. (Existe versión española de la obra de J. Jeremias: *La Última Cena. Palabras de Jesús*, trad de D. Mínguez, Madrid 1980). I.H. Marshall, *Last Supper*, 111, no acepta la posición de Theissen que considera el μετὰ τὸ δεῖναι de Pablo como descriptivo de lo que hacía la Iglesia de Corinto. Según Marshall, esto no se impone, pues el relato paulino se refiere a lo que hizo Jesús en su cena. Parece más probable, según Marshall, que «el pan y el vino se tomaran al comienzo de la comida y que el problema de Pablo fuera con la gente que comenzaba a comer más pronto».

<sup>25</sup> G. Barbaglio, *La prima Lettera ai Corinzi*, 572, reconoce, sin embargo, que «se trata de una interpretación poco probable de la intervención de Pablo» dispuesto, según él, a defender el *koinon deipnon*, «como elemento catalizador de la autenticidad de la celebración de la cena del Señor».

<sup>26</sup> E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 288; reconoce también que «en estos primeros tiempos existía una cierta variedad en la práctica de las iglesias para el modo de la celebración del sacramento, quedando lo esencial a salvo» (p. 285-286).

seriedad, precedía al acto sacramental. En esta posibilidad, «el consejo del Apóstol de tomar la cena en su propia casa en ciertas circunstancias (1Cor 11,34) se concibe mejor si la comida propiamente dicha precedía normalmente a la Eucaristía»<sup>27</sup>. En nuestra opinión, y atendiendo a los datos del texto tal como nos ha llegado, creemos poder afirmar que la celebración de la Cena del Señor en Corinto no estaba unida formalmente a ninguna comida. Pablo critica ciertamente el comportamiento de algunos miembros de la comunidad que, con ocasión de la celebración eucarística, dan mal ejemplo al resto de los presentes que se comportan con el respeto debido a los misterios que celebran. Señalar en qué consistía este comportamiento indigno es lo que nos proponemos hacer en lo que sigue, respondiendo a las dificultades lingüísticas de cada uno de los versículos. Sólo así podremos alcanzar una idea clara de la situación de la Iglesia de Corinto.

## 2. Los versos 18-19 y la opinión de Pablo

Desde el inicio del pasaje aparece claro que el Apóstol quiere solucionar las divisiones que existen entre los miembros de la comunidad y que se manifiestan con ocasión de las asambleas eucarísticas. Digamos, en primer lugar, que los sustantivos σχίσματα y αἰρέσεις deben interpretarse en sentido suave, no violento. Con estas palabras, mejor dicho, con los originales arameos que se esconden tras ellas, el Apóstol alude a una división entre los cristianos de Corinto que no llega ni muchísimo menos al cisma o a la herejía. Tampoco creemos que se trate aquí de la misma situación a que hace referencia 1Cor 1,10-12, donde Pablo

<sup>27</sup> J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte*, 114; en la nota 1 da la referencia de los autores que sostienen esta posibilidad. Sobre la cuestión de cómo se ha llegado a separar la comida de la Eucaristía véanse sus páginas 126ss. Según Jeremias, «se puede aceptar que la designación de la Cena del Señor como 'fracción del pan' surgió como consecuencia de la separación de la Eucaristía de la comida en cuanto tal. Si esto es exacto, los Hechos presuponen ya la separación (20,11: Eucaristía después de medianoche)» (p. 138). Comentando este pasaje de Hechos, E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres* (EtB), Paris 1926, 600, apunta la posibilidad de que el verbo γευσάμενος se refiera a una comida (cf. Hch 10,10) que seguía a la consagración de la Eucaristía, descrita como κλάσας τὸν ἄρτον. Si esto es así, la comida, al menos en este caso, seguía a la Eucaristía, no la precedía.

se refiere a quienes, dentro de la comunidad, utilizan la autoridad de determinados miembros para hacer sus propias facciones<sup>28</sup>. El contexto más bien induce a pensar que se trata de faltas de caridad que se manifiestan cuando se reúnen en la asamblea y que están más cerca de la acepción de personas, típicas de los diferentes estratos sociales, y de grupos que forman sus propias camarillas mundanas<sup>29</sup>.

Lo más importante de este verso, sin embargo, es que la breve frase final καὶ μέρος τι πιστεύω, que literalmente es forzoso traducir «y en parte (lo) creo», resulta estridente con el conjunto de la pieza. En efecto, si el Apóstol sólo cree en parte lo que le han informado de las divisiones en la Iglesia de Corinto, ¿cómo se lanza a hacer la corrección que sigue? Las diferentes interpretaciones dadas a esta frase indican su evidente dificultad. Pablo, que no menciona a sus informadores bien por no delatarlos o porque ellos mismos han querido permanecer en el anonimato, puede pensar que no están suficientemente informados, o que son escasamente objetivos y desinteresados. También podría revelar este modo de valorar su información un lenguaje diplomático que sirve al Apóstol para acusar dando a sus destinatarios la oportunidad de defenderse<sup>30</sup>.

En nuestra hipótesis, la causa de la dificultad que convierte la frase καὶ μέρος τι πιστεύω en una «extraña adición»<sup>31</sup> es la mala traducción de la partícula aramea ܐܝܢ que el traductor entendió como conjunción causativa, γάρ, al comienzo del v.19. Ésta,

<sup>28</sup> G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NIC), Grand Rapids 1989, 537, señala las razones por las que es dudoso que 1Cor 11,18-19 refleje la misma realidad de 1Cor 1,10-12.

<sup>29</sup> Cf. E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 270-271.

<sup>30</sup> Véase las referencias a estas teorías en G. Barbaglio, *La prima Lettera ai Corinzi*, 570. Según G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 537, Pablo refleja aquí la opinión que ha recibido de los «de abajo», mientras que su respuesta va dirigida a los «de arriba». Es un modo de dar crédito a sus informadores y de tender puentes a los que son criticados; es una forma de decir que lo cree y al mismo tiempo de reconocer que sus informadores apenas son observadores interesados. Como puede observarse, estas interpretaciones hacen aún más oscuro el pasaje. B. Witherington, *Conflict and Community in Corinth. A Social-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids 1995, 247, considera la frase como una forma común de giro retórico dando a entender la gravedad del desorden sin decirlo expresamente como cierto. E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 270, dice que es una reserva sincera o un lamento; como expresión semejante cita κατά τι μέρος que aparece en Tucídides, Platón y Jenofonte.

<sup>31</sup> G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 537.

sin embargo, no era causativa sino completiva, que introducía una proposición objeto del verbo πιστεύω, «creo, pienso». Por otra parte, la partícula καί que precede a μέρος traduce sin duda alguna un ܐܝܢ que no era copulativo, sino concesivo. Como ejemplo de este valor del ܐܝܢ arameo ofrecemos un pasaje de un papiro egipcio citado por E. Vogt, que dice: «no me enviaste una carta aunque me había mordido una serpiente y estaba moribundo (ܐܝܢܐ ܕܠܐ ܡܠܟܐ ܚܝܐ ܕܚܝܐ ܕܚܝܐ)»<sup>32</sup>. Con estas puntualizaciones pasamos a traducir el original arameo de los dos versículos:

<sup>18</sup> Porque, en primer lugar, cuando os reunís en comunidad oigo que hay divisiones entre vosotros; aunque en parte pienso

<sup>19</sup> que es preciso que haya entre vosotros incluso diferencias para que se pongan de manifiesto entre vosotros los de virtud probada.

Con esta lectura desaparece la dificultad del texto<sup>33</sup>. Pablo recibe las informaciones que le llegan de la Iglesia de Corinto sin poner en duda su veracidad ni la credibilidad de quienes le informan y aprovecha esta circunstancia para manifestar su opinión sobre la conveniencia, o necesidad, de estas situaciones para que se acrediten los de virtud probada<sup>34</sup>. De esta manera, anima a quienes no han caído en los abusos para que no se desalienten y reprocha las actitudes de quienes escasean en virtud.

### 3. El desorden de Corinto: adelantar la propia cena

Lo más sorprendente del v.20, donde Pablo comienza a describir el desorden de las asambleas eucarísticas en Corinto, es la afirmación tan rotunda de que lo que hacen los cristianos «no es comer la Cena del Señor (οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν)». Tomadas en su tenor literal, estas palabras constituyen

<sup>32</sup> E. Vogt, *Lexicon Linguae Aramaicae Veteris Testamenti*, Roma 1971, 56.

<sup>33</sup> En nuestra lectura el verso 19 no aparece, según afirma G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 539, como una «breve digresión», sino como una oración completiva que expresa lo que Pablo piensa acerca de la situación de la comunidad.

<sup>34</sup> Sobre el sentido del verbo δεῖ puede consultarse lo que dice W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 21.



una grave acusación contra la comunidad cristiana que parece olvidar la finalidad de su asamblea. Desde antiguo, estas palabras tan discutidas por los comentaristas han sido matizadas para evitar su inaceptable sentido literal. Ni siquiera la traducción de la Vulgata, *iam non est dominicam coenam manducare*, con la atenuación que introduce el adverbio «iam», satisface plenamente<sup>35</sup>. Pablo no puede referirse a que la práctica de Corinto pusiera en entredicho la esencia misma de la Cena del Señor, pues habría reaccionado de forma más tajante y decisiva. Los antiguos latinos interpretan la afirmación del Apóstol en el sentido de οὐκ ἔστιν, *non licet*, indicando a sus destinatarios que no está permitido comer la Cena del Señor en medio de tales divisiones o con un regocijo tan pagano<sup>36</sup>. E.B. Allo, recogiendo esta opinión, que considera legítima, recurre a la siguiente versión del texto: «eso no es más (lo que se puede llamar) comer una comida del Señor»<sup>37</sup>. Y para suavizar más su aspereza se apoya en una observación de J. Weiss según la cual el acento debe ponerse en el adjetivo κυριακόν de forma que el Apóstol recriminaria que las comidas litúrgicas, «consideradas con todos los abusos que se han introducido en ellas, aunque contienen la Eucaristía, no son la reproducción de la Última Cena tal como debería ser, es decir, en su espíritu de gravedad y caridad»<sup>38</sup>.

Más recientemente, G. Barbaglio pretende guardar el equilibrio entre lo que el texto dice sin más y una interpretación que no exija admitir que los corintios no celebraban la auténtica Cena del Señor. En su opinión, Pablo juzga lo que ocurre en Corinto con dos pronunciamientos distintos y complementarios: niega,

<sup>35</sup> Sobre los autores antiguos y modernos que siguen esta interpretación, véase E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 272.

<sup>36</sup> P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, 29, rechaza la equivalencia de ambas expresiones.

<sup>37</sup> E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 273. Por su parte, F. Cantera-M. Iglesias, *Sagrada Biblia*, 1308, traducen: «Así, pues, tal como os reunís vosotros en común no es posible comer la cena del Señor».

<sup>38</sup> E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 274. Por su parte, H.D. Betz, *Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl. Überlegungen zu 1Kor 11,17-34*. ZTK 98 (2001) 403, considera que Pablo señala como causa de los desórdenes el hecho de que «los corintios han infringido el orden transmitido (παράδοσις) de la κυριακὸν δείπνον con el que se habían comprometido cuando se fundó la comunidad». En la p. 420 concreta este «cambio del ritual» en que la comida se ha colocado al comienzo «mientras que la 'acción sagrada' de la fracción del pan y del cáliz se realiza al final». Creemos que el texto no da pie para hacer esta deducción.

sobre todo, que allí se coma la Cena del Señor; y después afirma que se consume una cena privada. El γὰρ del v.21 señala la relación causal de ambas afirmaciones: *porque* se trata de una cena privada, no se puede decir que sea la Cena del Señor, una excluye la otra. El Apóstol, con estas afirmaciones, intentaría sacar a los corintios de su propio engaño: «los corintios, naturalmente, no albergan duda alguna sobre el hecho de consumir la cena del Señor. Pero la suya es una ilusión, quiere decir el Apóstol, de hecho no es la Cena del Señor la que comen, porque su comer toma forma en una cena propia y exclusiva»<sup>39</sup>.

Estas interpretaciones, que pretenden atenuar la afirmación del Apóstol, presuponen, como ya hemos dicho, que los corintios celebraban una comida comunitaria en el contexto de la Eucaristía propiamente dicha. La crítica de Pablo no iría dirigida a la falta de fe en el misterio eucarístico, sino a la relación de la comida comunitaria con el acto litúrgico, que habría generado determinados abusos. El texto, sin embargo, se refiere a la «Cena del Señor», τὸ κυριακὸν δείπνον, que, en nuestra opinión, define la celebración propiamente sacramental que pertenece al señorío de Cristo resucitado. De ahí que sea difícil leer en él algo distinto a la afirmación de que los corintios, con sus abusos, no celebran ya la Cena del Señor; afirmación, repetimos, demasiado grave que exigiría del Apóstol medidas inmediatas y otro tipo de explicaciones.

En nuestra hipótesis, la dificultad del texto se explica si consideramos el actual texto griego como una mala traducción de un original arameo. Para comprender nuestra argumentación, ofrecemos a) el texto griego del versículo, b) el original arameo que hemos reconstruido y c) la traducción de este original semítico.

a) συνερχομένων ὡν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δείπνον φαγεῖν

b) באכזשחכן על חדה לא היא למאכל מגוסא די מרא

c) En vuestro reuniros se ha introducido algo que no es en honor de comer la cena del Señor.

<sup>39</sup> G. Barbaglio, *La prima Lettera ai Corinzi*, 577. En la nota 169 explica que, antes que la traducción habitual de algunos autores («no es posible», «es moralmente imposible»), es preferible leer la «negación de un hecho ilusoriamente mantenido en paz».

Comencemos nuestra justificación de este arameo que hemos reconstruido y de la versión que de él hemos dado diciéndole que, a nuestro juicio, tras el genitivo absoluto  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\chi\omicron\mu\epsilon\iota\nu\omega\nu$   $\bar{\upsilon}\mu\bar{\omega}\nu$  estaba el infinito de la forma etpeel del verbo כנש, «reunir», precedido de la preposición כ, «en», y con el sufijo de la segunda persona plural. Ésta es una de las fórmulas con que los LXX traducen el infinitivo hebreo precedido de כ. En Dt 23,5, tenemos un ejemplo. Dios recomienda al pueblo no admitir a los ammonitas y moabitas ni aun a la décima generación; y esto será «porque no vinieron a vuestro encuentro con el pan y el agua al camino cuando salíais de Egipto (TM: בצאתכם ממצרים; LXX: ἐκπορευομένων ὑμῶν ἐξ Αἰγύπτου)».

Sobre el giro ἐπὶ τὸ αὐτό no hay unanimidad en la interpretación. En realidad, después del genitivo absoluto, resulta redundante. Quizá por ello, la *New International Version* lo omite<sup>40</sup>. Para justificarlo, algunos estudiosos lo traducen por «para este fin»; otros ven en él una indicación paralela a ἐν ἐκκλησίᾳ del v.18 o una referencia, no exenta de ironía, al contraste entre la unión externa y la desunión interior<sup>41</sup>.

En nuestra opinión, la preposición ἐπὶ obliga a pensar que el traductor tuvo delante el monosílabo arameo על, que ciertamente puede ser preposición y responder al griego ἐπὶ, «sobre, en». Pero el pequeño vocablo podía ser también la tercera persona singular del perfecto del verbo עלל, que significa «entrar»; usado, sin embargo, como factitivo tiene el valor de «introducir». Esto era en realidad lo que había en el original arameo de Pablo, y debemos añadir que se trataba de un impersonal singular. Ejemplo de este impersonal singular tenemos en Esd 4,15, que dice: «escribieron al rey para que se investigara en el libro de las memorias (יִבְקֵר בְּסִפְרֵי־כְתוּבֵי)».<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Cf. D.E. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 539. E. Ferguson, «When you come together»: Epi to auto in *Early Christian Literature*. RestQ 16 (1973) 202-208, considera que significa «juntos» no en el sentido de la unidad cristiana, sino en el de estar «en la asamblea». E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 272, lo traduce por «en el mismo lugar» y cita como ejemplos de este uso Hch 1,15; 2,1.44; 1Cor 14,23. De estos ejemplos, sólo el último tiene cierto parentesco con 1Cor 11,20; en 1Cor 14,23 es muy claro el sentido de la expresión.

<sup>41</sup> Véase sobre estas diversas interpretaciones W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 22, nota 416.

<sup>42</sup> E. Vogt, *Lexicon*, 31.

En cuanto al demostrativo neutro τὸ αὐτό sólo puede ser traducción del cardinal femenino arameo חדה. Este cardinal arameo, en efecto, puede significar «el mismo, la misma»; y, por tanto, su femenino puede usarse como neutro, «lo mismo». He aquí un ejemplo, tomado de un documento arameo hallado en Egipto: «si (en su camino) permanece en el mismo lugar más de un día (הן יהיה באחד חד יחיר מן יום חד)». Pero el cardinal arameo «uno» se usa también como el indefinido «alguno». Así, en Dn 4,16 leemos: «fue perturbado de terror durante algún tiempo (כשעה חדה)».<sup>43</sup> Éste era sin duda el significado que tenía en 1Cor 11,18 el cardinal femenino חדה, «algo».

Después de חדה, «algo», es preciso suplir el pronombre relativo, y entender todo lo que sigue hasta el final del versículo como una proposición de relativo sin pronombre. Respecto a las proposiciones de relativo sin pronombre en hebreo, dice M. Dahood que sin duda son más frecuentes de lo que dan a entender las gramáticas. Del arameo tenemos un ejemplo claro en Dn 3,1, que dice: «Hizo el rey Nabucodonosor una estatua de oro, que la altura de ella era de 60 codos (צלם די־דָּהֶב רומה אמן שחין)», es decir, «cuya altura era de 60 codos».

Finalmente es importante advertir que el infinitivo «comer» iba en arameo precedido de lamed, למאכל. Como los infinitivos arameos van precedidos de un lamed que no se traduce cuando hacen función de sujeto u objeto, el traductor, creyendo que aquí estaba ante un lamed de este tipo, prescindió de él en la traducción. Pero se trataba de un *lamed commodi*, cuyo equivalente castellano aquí debe ser: «en honor del comer la Cena del Señor». Entre los abundantes ejemplos arameos de *lamed commodi* que reseña E. Vogt en su *Léxico*, no hay ninguno cuyo sentido se acomode a nuestro caso. Por ello recurrimos a este ejemplo hebreo: el Sal 13,6 en que el salmista dice: «Cantaré en honor de Yahvé (אֲשִׁירָה לַיהוָה)».<sup>44</sup>

Como colofón de esta aclaración filológica, repetimos la versión del original arameo del versículo:

En vuestro reuniros se ha introducido algo que no es en honor de comer la cena del Señor.

<sup>43</sup> E. Vogt, *Lexicon*, 59.

<sup>44</sup> F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968 (Reeditio photomechanica), 380.

¿A qué se refiere Pablo con esta alusión a lo que se ha introducido en la celebración de la Cena y que desmerece de la misma? ¿Qué es lo que deshonra a la celebración y a la Iglesia que la celebra? Veámoslo en el análisis del v.21 donde Pablo explica en qué consiste la irregularidad de las celebraciones de la Eucaristía en Corinto.

Respecto a este versículo, G.D. Fee afirma que en él residen la mayoría de nuestras ambigüedades: se dice bastante para ofrecer algunas conjeturas pero no suficiente para darnos certeza; los problemas, afirma, son muchos y entrelazados «teniendo que ver con cada término principal en la frase»<sup>45</sup>. Ya hemos aludido, en efecto, a la importancia que para la exégesis tienen el justo significado de ἕκαστος, προλαμβάνει y ἐν τῷ φαγεῖν. Ateniéndonos al griego, el pronombre ἕκαστος, «cada uno», obliga a leer aquí la afirmación de que todos los fieles de Corinto cometen la irregularidad que se va a aclarar. Así lo entiende O. Hofius, quien no duda en absoluto en reconocer este significado en nuestro texto<sup>46</sup>. Esto, sin embargo, choca con lo que el Apóstol ha dicho antes de que hay diferencias y de que estas diferencias sirven para poner de relieve los de virtud probada. Tampoco se entiende, en la teoría de la comida fraterna unida a la Eucaristía, que si cada uno toma su propia comida, haya quien se quede con hambre: aunque fuese sobria, hay que suponer que también los pobres llevarán la suya. El Apóstol, por tanto, da a entender que sólo una parte de los fieles de Corinto es objeto de su reprensión.

¿Cómo entender entonces el pronombre ἕκαστος? En nuestra opinión, lo que en griego es imposible de leer, aunque pueda ser intuido por los estudiosos que reconocen que Pablo no se refiere a «cada uno» de los cristianos, es precisamente lo que decía el original arameo. El término ἕκαστος, en efecto, puede ser traducción del cardinal ܠܚܕ. Ejemplo de este valor del cardinal arameo, «uno», tenemos en un papiro egipcio citado por E. Vogt: «clavos de bronce, que tiene cada uno tres palmos (ܠܚܕ ܦܫܬܢ ܠܚܕ)»<sup>47</sup>. Al mismo tiempo, al final, el Apóstol habla de dos grupos, designados en singular, diciendo que uno tiene hambre y otro está saturado. Por tanto, en el original arameo el cardinal ܠܚܕ no significaba «cada uno», sino «alguno», como ya hemos documentado

<sup>45</sup> G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 540.

<sup>46</sup> Véase nuestra nota 18.

<sup>47</sup> E. Vogt, *Lexicon*, 60.

antes. La intuición de algunos exegetas no andaba descaminada: Pablo no se refiere a todos los miembros de la comunidad, sino a aquellos que no se comportan virtuosamente. Pero había que probar esta intuición con su debida argumentación lingüística.

El verbo προλαμβάνει no ofrece dificultad: significa «anticipar» y su complemento directo es la «propia cena». Pero es importante advertir que esta anticipación no es respecto al momento de comer la Cena del Señor, sino respecto a la hora que debía ser la normal en que éstos cenasen, cosa que harían lógicamente en sus casas una vez terminada la celebración litúrgica. El Apóstol parece suponer que, una vez terminada la celebración, algunos miembros comenzaban su propia cena. Este comportamiento favorecería sin duda la formación de alguna camarilla y de espectáculos poco edificantes y concordes con los misterios que se acababan de celebrar.

Verdaderamente enigmático es el inciso que sigue al verbo «adelantar», a saber, la frase ἐν τῷ φαγεῖν. La carencia de complemento directo, el no ver ni medianamente claro qué sentido puede tener aquí la preposición ἐν hace de este inciso un enigma desconcertante. No es extraño, pues, que se recurra a su supresión o a glosas que esclarezcan el texto como hace, por ejemplo, Léon-Dufour con esta traducción inadmisble: «Desde que se está a la mesa, cada uno toma por adelantado (*prolabaneit*) su propia cena (*to idion deipnon*) cuando se pone a comer (*en tōi phagein*) y uno tiene hambre mientras que el otro está ebrio»<sup>48</sup>.

Este autor, sin embargo, ofrece una pista de solución al sugerir que el verbo φαγεῖν parece estar reservado por Pablo para designar la comida del Señor<sup>49</sup>. También P. Neuenzeit traduce el verbo φαγεῖν en el v.20 con el sentido de «celebrar (comer)»<sup>50</sup>, de forma que una parte de la celebración, la comida,

<sup>48</sup> X. Léon-Dufour, *Le partage*, 249. Véase también del mismo autor el artículo ya citado, *Corps du Christ et Eucharistie selon saint Paul*, 237-238. También la *Bible de Jérusalem*, 1977, traduce: «Dès qu'on est à table en effet, chacun prend d'abord son propre repas».

<sup>49</sup> X. Léon-Dufour, *Le partage*, 250, nota 39.

<sup>50</sup> P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, 29: «Wenn ihr euch nun dazu (sc. zur Ecclesia) versammelt, ist das nicht (mehr) Herrenmahl-Feiern (essen)».



pasa a designar el todo. En nuestra hipótesis, creemos ciertamente que detrás de la frase ἐν τῷ φαγεῖν tenemos una alusión directa a la celebración litúrgica propiamente dicha, presentada con la imagen del «comer», que se recoge después en el v.33, en una inclusión literaria donde de nuevo el verbo φαγεῖν tiene que referirse a la Cena del Señor, como muy bien lo entiende la *Bible de Jérusalem* al traducir la frase συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν por «quand vous vous réunissez pour le Repas»<sup>51</sup>. Al convertir el verbo en un sustantivo y escribirlo con mayúscula, esta traducción no deja dudas sobre el fin de las asambleas en Corinto: comer la Cena del Señor. El verbo φαγεῖν se convierte así en descriptivo de la acción eucarística. No se trata, por tanto, de un comer cualquiera, sino del κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν del v.20.

Pero, ¿qué ha pasado para que las frases ἐν τῷ φαγεῖν del v.21 y εἰς τὸ φαγεῖν del v.33 sean tan escuetas de expresión dificultando así la comprensión del texto? No es fácil responder a esta pregunta que nos obliga a suponer datos para los que no tenemos más soporte que el de casos similares registrados por quienes han investigado el proceso tan complejo de la transmisión del texto. Para responder, por tanto, a la pregunta formulada, nos atrevemos a proponer la hipótesis de que el traductor del texto arameo al griego privó al verbo φαγεῖν de su complemento directo por un error de lectura y traducción fácilmente comprensible. He aquí la hipótesis que, con la reserva indicada, nos parece la más verosímil teniendo en cuenta uno de los errores más frecuentes de lectura y traducción. Tras las palabras griegas ἐν τῷ φαγεῖν, en efecto, podía haber un arameo que decía no tan escuetamente como el griego: במאכל אכלא אכלא. El responsable del texto griego creyó que las últimas grafías representaban una misma palabra repetida por error de escriba, y prescindió de la segunda. Respecto a la que quedaba, quizá entendió que ella significaba «la comida» por estar en estado enfático, y entonces la frase que resultaba era: «en el comer la comida», cosa verdaderamente torpe e incomprensible; por lo que prescindió también de esta palabra y dejó sólo el infinitivo precedido de ἐν, que es lo que corresponde al griego ἐν τῷ φαγεῖν.

Pero el traductor, si leyó bien las consonantes, no leyó bien las vocales, con las cuales resultaban dos palabras distintas a continuación del infinitivo. El original arameo en transcripción decía:

<sup>51</sup> *La Bible de Jérusalem*, 1977.

bema'akāl 'uklā 'akilā, 'uklā era un sustantivo que significa «comida», en estado enfático, «la comida»; 'akilā' era el participio peil de אכל, con valor de adjetivo verbal, «digna de ser comida». Pero en hebreo y arameo un adjetivo o un participio determinado por el artículo o el estado enfático, o por otro recurso gramatical, puede tener valor de superlativo. Así, en 2Cr 21,17 tenemos la expresión: «el más pequeño de sus hijos (בניו קטן)»<sup>52</sup>. Este fenómeno gramatical tenía lugar aquí en arameo, de modo que en él se decía: «comer la comida más digna de ser comida». Pero para que este participio peil pudiera confundirse con el sustantivo «comida» (אכלא), era preciso que estuviese escrito sin yod después de la segunda radical, es decir, con grafía de forma peal<sup>53</sup>.

Finalmente debemos decir que la preposición ב, cuyo significado más común es «en», también posee el de «después de». En Sal 27,5 dice el salmista: «Ciertamente (Dios) me guardará en su morada después del día malo (ביום רעה)», es decir, después del día de la muerte<sup>54</sup>.

Según estos datos, la versión del original arameo de este versículo sería la siguiente:

Porque alguno su propia cena adelanta después de haber comido la comida más digna de ser comida; de modo que uno está con hambre, y otro está saturado.

Creemos oportuno recordar aquí que en hebreo y arameo el sentido de la fuerte oposición entre dos palabras no es tan crudo como puede parecernos a nosotros. Recuérdese que cuando Dios dice, en Mal 1,2-3, «amé a Jacob y odié a Esaú», no quiere decir que profesó odio a Esaú. El conjunto quiere decir algo que describe la historia del pueblo de Dios: que Dios escogió a Jacob para pueblo suyo y no escogió a Esaú. El contraste que aparece en el texto de Pablo no debe ser necesariamente entendido según el tenor literal de las palabras. «Tener hambre» y «estar saturado» son dos formas enfáticas de las que Pablo se sirve para señalar el contraste entre los dos comportamientos a los que se refiere en su carta.

<sup>52</sup> P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923, § 141j.

<sup>53</sup> Sobre este fenómeno, véase la explicación que ofrece M. Herranz Marco en el anejo I del capítulo siguiente, p. 107.

<sup>54</sup> M. Dahood, *Psalms III. 101-150. Introduction, Translation, and Notes. With an Appendix: The Grammar of the Psalter (AncB 17\*)*, New York-London 1970, 390.

Por lo que añade el Apóstol en el versículo final (v.22) creemos queda aclarado plenamente el sentido de los hechos a que alude aquí Pablo. Se trata de que a la celebración de la Cena del Señor precedía un ayuno riguroso que con la mayor probabilidad duraba todo el día. De este ayuno se hacen eco en la tradición griega san Juan Crisóstomo, y en la latina san Agustín, entre otros<sup>55</sup>. Así, al menos hasta cierto punto, es explicable que alguno —obsérvese que Pablo usa el singular, aunque se trate de un singular colectivo con que se designa a unos pocos asistentes— llevase a la celebración su cena para, terminada la acción litúrgica, comerla en el mismo lugar, y, por tanto, ante la presencia de los demás que no habían hecho lo mismo, y que debían seguir soportando su hambre de ayuno mientras el otro lo hacía desaparecer comiendo su propia cena. Incluso cabe la posibilidad de que trajesen algo de vino. Y lo comían y bebían apenas terminada la celebración, en el mismo local o a la puerta; de modo que los demás los veían comer y beber.

Reconstruyendo el horario de las comidas en tiempo de Pablo, y sin contar con el ayuno, dice así G. Barbaglio: «Después del baño en las termas de la hora séptima, en espera de la cena que se consumía a la hora octava en invierno y a la hora nona en verano, es comprensible que se tuviese hambre y se quisiera comer»<sup>56</sup>. En esta situación, repetimos, es perfectamente justificable que Pablo se pregunte: «¿Acaso realmente no tenéis casas para comer y beber?». Quiere, por tanto, que todos coman su cena cada uno en su casa. De este modo no hay peligro de que cometan la indelicadeza que describe el Apóstol de un modo tan gráfico: «¿O menospreciáis a la Iglesia de Dios, y hacéis pasar vergüenza a los que no tienen?». En esta última expresión no puede verse en absoluto una alusión a cristianos de Corinto que pasan hambre por no tener qué comer, sino a los que han acudido a la

<sup>55</sup> Véase sobre este aspecto E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 286ss. San Agustín, *Epistula 54. Ad Inquisitiones Ianuarii*, I,VI,8, dice: «Plugo al Espíritu Santo que, en honor de tan gran sacramento entrase en la boca del cristiano el cuerpo de Cristo antes que los otros alimentos. Ésta es la razón de que tal costumbre se guarde en todo el orbe. El Señor lo ofreció después de comer, pero no por eso deben reunirse los hermanos para recibir el sacramento después de comer o cenar, o mezclado con otras viandas en sus mesas como lo hacían aquellos a quienes reprende y enmienda el Apóstol» (*Obras de san Agustín VIII: Cartas (1ª)* (BAC 69), trad. de L. Cilleruelo Madrid 1967, 307).

<sup>56</sup> G. Barbaglio, *La prima Lettera ai Corinzi*, 572, nota 159. Véase también los testimonios de esta costumbre que ofrece P. Lampe, *The Eucharist*, 37, notas 4 y 5.

celebración con su hambre causada por el ayuno y que, por no haber traído nada que lo remedie, deben continuar con él hasta regresar a sus casas. Las palabras finales del v.22 sugieren más bien que el Apóstol se enfrenta con un pequeño desafuero en la buena marcha de las celebraciones litúrgicas de Corinto: «¿qué os diré?, ¿os alabaré? En esto no os alabo». La reprensión es de una gran suavidad, lo cual obliga a pensar que el delito es también leve<sup>57</sup>. Esto no quita para que el Apóstol aproveche la coyuntura para exhortar a la templanza en el comer y en el beber, como veremos en el IV capítulo de este libro, y para recordar a sus destinatarios la importancia de acercarse a la mesa del Señor con la debida preparación.

#### 4. Recomendación final (v.33-34)

Estos dos versículos finales no son más claros que los analizados y descifrados en este capítulo. Y comenzamos por decir que el texto griego que consideramos primitivo es, para el v.33, el editado por Nestle-Aland<sup>58</sup>; pero para el v.34 creemos que se impone considerar primitivo el texto de la variante señalada por estos autores en la que el comienzo es εἰ δὲ τις πεινᾷ..., mientras el texto de Nestle-Aland dice εἰ τις πεινᾷ. Ofrecemos a continuación el texto griego seguido de la traducción del original arameo que hemos reconstruido:

<sup>33</sup>ὥστε, ἀδελφοί μου, συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους ἐκδέχεσθε.

<sup>34</sup>εἰ δὲ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε.

<sup>33</sup>Por tanto, hermanos míos, cuando os reunáis para comer la comida más digna de ser comida, sed mutuamente garantes

<sup>34</sup>de que, si alguno tiene hambre, coma en casa, para que enteramente sin cosa digna de condenación os reunáis.

<sup>57</sup> La exhortación del apóstol no da pie para afirmar, como hace H.D. Betz, *Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl*, 419, basado en que «traición» (*Verrat*) es palabra clave en el relato de la Institución (?), que los «abusos criticados en la comunidad de Corinto no son otra cosa que traición e infidelidad a la Cena del Señor».

<sup>58</sup> Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1993, 460.



Aunque la frase griega εἰς τὸ φαγεῖν del v.33 sin más determinación puede entenderse perfectamente, según hace la BJ<sup>59</sup>, como alusión a la Cena del Señor, también en ella ha podido suceder el mismo fenómeno que en su semejante ἐν τῷ φαγεῖν. Al tratarse de la misma construcción con el único cambio de la preposición, el traductor, o un copista anterior del arameo, pudo actuar de la misma manera, dejando así al verbo φαγεῖν sin el complemento «la comida más digna de ser comida». La frase quedó así en su notable vaguedad dando la impresión de que los corintios se reúnen simplemente «para comer».

En cuanto al verbo ἐκδέχομαι debemos decir que, entre las escasas veces en que aparece en los LXX, en dos de ellas —que, en realidad, es una sólo— traducen el hebreo עָרַב, que también existe en arameo, y significa «ser garante, ser fiador, etc.». Así, en Gn 43,9, Judá dice a Jacob refiriéndose al hermano menor Benjamín: «Yo me hago garante de él (אָנֹכִי אֶעֱרָב)». Pues bien, creemos que este significado armoniza perfectamente en el conjunto sintáctico de los v.33-34. Porque, por un lado, el v.33 termina diciendo: «Sed mutuamente garantes...». Y, por otro lado, el v.34 comenzaba en arameo por la partícula ܐ prefijada a la conjunción ܐܢ, «si». Y este ܐ tenía valor de nuestra conjunción completiva «que», en griego ὅτι, mediante la cual se introducía la proposición que sigue cuya función sintáctica era la de complemento directo del verbo «ser garante, garantizar». Como ejemplo de este valor del ܐ arameo ofrecemos el texto de Gn. ap. 20,23, que dice: «Di al rey que despida de sí a la mujer de él (אָמַר לַמֶּלֶךְ וְיִשְׁלַח אֶת־חַוְוָה מִנֶּחָה)». De modo que la parte esencial del texto decía: «...Sed mutuamente garantes de que, si uno tiene hambre, coma en casa...».

Esta interpretación soluciona la dificultad que supone entender las palabras de Pablo como una norma según la cual los que no eran capaces de dominar el hambre comieran su propia cena en casa antes de acudir a la celebración eucarística. Si tal fuera el pensamiento del Apóstol, iría en contra de la supuesta comida común en la que los ricos debían aportar viandas para los pobres, pues si la comían en casa, dejaban de aportarla a la mesa común. No se explica, además, que Pablo solucione el problema invitando a saciar el hambre antes de acudir

<sup>59</sup> También G. Barbaglio, *La prima Lettera ai Corinzi*, 603, supone esta alusión en la traducción que ofrece: «quando vi riunite per mangiare (la cena del Signore)».

a la celebración litúrgica<sup>60</sup>. Tampoco es admisible suponer, como hace G.D. Fee, que Pablo diga a los ricos que, si desean comer suntuosamente, lo hagan en casa y en la comunidad coman como los demás<sup>61</sup>. ¿Qué sentido tendría entonces la cena común? ¿No alimentaba así una clara hipocresía? En nuestra hipótesis, Pablo recomienda sencillamente que la cena se haga en la propia casa, una vez terminada la celebración, y, para ello, pide a todos que se hagan responsables garantes de este comportamiento<sup>62</sup>.

El conjunto de la recomendación se cierra con una proposición final introducida en griego por ὅτι y en arameo sin duda alguna por ܐܢ. La partícula negativa que sigue en el griego, μή, es a todas luces traducción defectuosa de un ܐ enfático escrito con la misma grafía de la partícula aramea, ܐܐ; por eso nosotros en nuestra versión lo hemos traducido por un adverbio enfático. Como ejemplo del ܐ enfático escrito con la misma grafía que la partícula negativa, M. Dahood ofrece el Sal 101,5, que dice: «Al de miradas altivas y corazón orgulloso, a él ciertamente he eliminado (אֲנִי לֹא אֶכְרֵל)»<sup>63</sup>.

Finalmente debemos aclarar que la locución preposicional griega εἰς κρίμα es traducción de la aramea ܠܕִּין. Pero la preposición ܠ, que con mucha frecuencia tiene el valor de la griega εἰς,

<sup>60</sup> E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 284, afirma que este verso no quiere decir que en la «Cena del Señor» deban contentarse con los alimentos sagrados y que los demás alimentos deban reservarse para ser comidos en casa y no en la Eucaristía. En su opinión, Pablo pide «a los estómagos demasiado exigentes no escoger el lugar de culto y una asamblea tan sagrada para satisfacer su gran apetito, invitando a sus amigos a hacer parranda con ellos; esto no excluye una comida módica y bien ordenada unida al sacramento». Es evidente el equilibrio de esta postura ante la dificultad del texto. Cf. también G. Barbaglio, *La prima Lettera ai Corinzi*, 603.

<sup>61</sup> G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 567. La suposición de que Pablo se dirige directamente a los ricos, lleva a Fee a comprender el verbo πεινᾶν en el sentido de «engullir» (to gorge) e interpreta el verso 34a de la siguiente manera: «si queréis satisfacer vuestro deseo de tipos de comidas que los ricos están acostumbrados a comer juntos, hacedlo en casa, pero no en el contexto de la asamblea reunida, donde algunos «nada tienen» y son de este modo humillados».

<sup>62</sup> W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 56-57, opina que, aunque el verso 34 no debe entenderse como una encomienda de separar la comida de la Eucaristía, el consejo de Pablo de comer en casa, si se tiene hambre, ha provocado indirectamente un tal desarrollo (en nota 628 cita, entre los estudiosos de esta opinión, a Schlatter, Roloff, Kollmann).

<sup>63</sup> M. Dahood, *Psalms III*, 5s., en el comentario, junto a la justificación filológica, ofrece una variada bibliografía sobre este caso concreto de ܐ enfático con grafía plena.



aquí tenía el de «sin». Un ejemplo raro de este valor privativo de la preposición ל tenemos en Is 28,24, que dice: «Ara el labrador todo el día sin sembrar (לֹרֵט); está continuamente abriendo y trabajando la tierra?». Por lo que se refiere al sustantivo arameo מִן y el griego κρίμα, su significado más común es «juicio, condenación, etc.». Pero aquí está usado en metonimia para designar no la condenación, sino la cosa digna de condenación. Por eso hemos traducido este inciso final del versículo: «...para que enteramente sin cosa digna de condenación os reunáis».

El Apóstol, por tanto, evoca al final palabras e ideas expresadas en los versículos iniciales (v.20-22). Y el hecho de que encomiende a los mismos fieles de Corinto garantizar la participación sin tacha en la Cena del Señor es un nuevo indicio claro de que el delito no alcanzaba las proporciones de gravedad que han supuesto los estudiosos partiendo de expresiones griegas que, al menos por su oscuridad, debieran haberles sido sospechosas.

\*\*\*

Observará el lector a lo largo del libro que, para justificar nuestras reconstrucciones del texto arameo, que suponemos subyace tras el griego, apelamos a palabras y construcciones de la lengua hebrea cuando no encontramos ejemplos en la aramea. Para disipar esta extrañeza, y evitar así toda sospecha sobre el rigor del método empleado, reproducimos aquí la aclaración del director de esta colección a tal respecto:

«Con cierta frecuencia, los textos semíticos que citamos para ilustrar las construcciones o palabras arameas que suponemos son hebreos, no arameos. Pues bien, esto se debe a dos cosas. En primer lugar, los escritos arameos que poseemos redactados desde el siglo V a.C. hasta el II d.C. representan muy pocas páginas. Es natural, por tanto, que en ellas no nos hayan llegado ni todas las palabras del arameo hablado, ni todas las construcciones y matices especiales que eran capaces de expresar las que sí aparecen en

<sup>64</sup> W.H. Irwin, *Isaiah 28-33. Translation with Philological Notes* (BibOr 30), Rome 1977, 38. Cf. M. Herranz Marco-J.M. García Pérez, *Milagros y resurrección de Jesús según san Marcos* (SSNT VIII), Madrid 2001, 107.

tales textos. En comparación de la literatura hebrea del AT, además de la de Qumrán, la aramea con que contamos como más cercana a los evangelios es muy pobre. En segundo lugar, estos textos arameos no han sido sometidos a los meticulosos estudios de que han sido objeto los hebreos del AT, especialmente los poéticos. De igual modo no poseemos para toda esta literatura aramea gramáticas y diccionarios que puedan parangonarse con los que poseemos para el hebreo bíblico. Puede ocurrir, por tanto, que en estos escasos textos arameos aparezcan valores de las palabras o de las construcciones que no han sido hasta hoy identificados por los estudiosos.

Pero el hebreo y el arameo son prácticamente iguales, no sólo en estructura y morfología, sino incluso en las raíces de las palabras —las preposiciones, por ejemplo, son idénticas, ¿no es posible que en arameo estas preposiciones posean los significados que se han identificado claramente para el hebreo?—; por lo cual, a falta de un medio mejor, nos creemos autorizados a utilizar el hebreo para orientarnos en nuestras reconstrucciones del original arameo. En cuanto a que la lengua semítica original de los evangelios era arameo y no el hebreo —excepto para el evangelio de la infancia de Lucas— no lo deducimos mediante argumentos de razón, sino lo leemos expresado en casos de original semítico mal o muy mal traducido, en los que sólo un original arameo da razón del griego, porque el arameo posee vocablos y construcciones que no aparecen en hebreo. Aunque estos casos no sean excesivamente numerosos, bastan para darnos la certeza de que los evangelios, o sus fuentes, fueron escritos originalmente en arameo, no en hebreo<sup>65</sup>.

<sup>65</sup> M. Herranz Marco, *La Virginitad perpetua de María* (SSNT IX), Madrid 2002, 11-12. Por lo que se refiere al uso de estos criterios en las cartas paulinas, véase también J.M. García Pérez, *La catequesis más consoladora de san Pablo. Las luminosas oscuridades de 1Cor 15* (SSNT X), Madrid 2002, 13-14.

## CAPÍTULO II: LA «CONSAGRACIÓN» DEL CÁLIZ (1Cor 11,25)

Las palabras de Jesús sobre el pan y el cáliz en la Última Cena han atraído siempre la atención de los estudiosos, movidos por el afán de descubrir el significado de sus dichos y hechos en la proximidad inmediata de su muerte. El interés que despierta la institución de la Eucaristía pretende no sólo recomponer la escena, encubierta en la estilización de los relatos, sino más aún, llegar al tenor mismo de las palabras tal como salieron de labios de Cristo. ¿Qué dijo realmente Jesús? ¿Cómo interpretó sus gestos, grabados para siempre en la memoria viva y en la liturgia de la Iglesia que celebra el sacramento de su Cuerpo y de su Sangre como don de sí mismo? ¿Cuál de las palabras transmitidas en la tradición de Pablo/Lc y en la de Mc/Mt tiene visos de ser la más cercana a la que pronunció Jesús? ¿Qué es, en definitiva, lo que el Señor quiso hacer con el pan y el cáliz al entregarlos a la Iglesia como memorial de su muerte y de su sacrificio redentor en favor de los hombres?

A estas preguntas, y otras semejantes sobre la forma y el contenido de las llamadas palabras interpretativas del Señor en la Última Cena, pretenden responder los estudiosos del Nuevo Testamento con una muy abundante literatura que, según constata W. Schrage en relación a 1Cor, no decrece<sup>1</sup>. Aunque los centros de atención sean diversos, todos los estudios se condicionan mutuamente, de modo que, como en una partida de ajedrez, el

<sup>1</sup> W. Schrage, *Einige Hauptprobleme der Diskussion des Herrenmahls im 1. Korintherbrief*, en R. Bieringer (ed.), *The Corinthian Correspondence* (BETL CXXV), Leuven 1996, 191, propone, para evitar el peligro de perderse entre tanta literatura, señalar de tiempo en tiempo el consenso y el disenso sobre los problemas. Él mismo remite a su obra *Der Erste Brief an die Korinther* (EKK VII/3), Neukirchen-Vluyn 1999, que ofrece una exhaustiva literatura sobre los puntos en discusión.

movimiento de una ficha supone el planteamiento de toda la jugada. Así, los trabajos sobre el sustrato semítico de las palabras de Jesús afectan al planteamiento sobre cuál de las diversas formas de las palabras de la institución de la Eucaristía se coloca en una posición de ventaja frente a las otras; o el estudio de la dependencia literaria de una variante con relación a otra ayuda a entender el proceso que en la historia de la tradición ha tenido la transmisión de las palabras del Señor en la Eucaristía. Queremos decir que los problemas se tocan y que la consideración de uno de ellos, por pequeño o singular que parezca, afecta a la comprensión del conjunto, con lo que la desazón que produce la abundante literatura y la práctica incapacidad para abordar todos los problemas en su totalidad y mutua relación, queda aliviada por la satisfacción de hallar luz en una parcela de la investigación. Esto es lo que pretendemos al estudiar en este capítulo las palabras de Jesús sobre el cáliz en la versión de Pablo y Lucas: arrojar luz sobre un griego extraño y oscuro, cuyo esclarecimiento ayudará a comprender mejor la llamada fórmula antioquena y su relación con la de Marcos y Mateo.

Este afán por acercarse lo más posible a la fuente de la Eucaristía, que es el Jesús histórico, está motivado y respaldado por la afirmación del apóstol Pablo en 1Cor 11,23 que introduce el relato de la institución de la Eucaristía como una tradición que él mismo ha recibido del Señor Jesús<sup>2</sup>. Esta inmediatez entre Pablo y Jesús es un acicate para la pretensión creyente y científica de llegar al origen mismo de la tradición. Como muy bien dice J. Betz, la argumentación de Pablo en 1Cor «presupone la fe de los corintios en los alimentos de la Cena del Señor como Cuerpo y Sangre de Jesús»<sup>3</sup> y esta fe sólo tiene un fundamento histórico:

<sup>2</sup> Rechazamos de plano la interpretación que de la fórmula «yo he recibido del Señor» ofrece H. Maccoby, *Paul and the Eucharist*: NTS 37 (1991) 247-267, en el sentido de una revelación directa del Resucitado a Pablo sobre la Eucaristía gracias a la cual éste y no Jesús sería quien la instituyó en el mundo pagano. Según Maccoby, Jesús celebró una comida en un ambiente apocalíptico de expectación inmediata del Reino que nada tiene que ver con la Eucaristía que celebra la comunidad de Corinto y que, a su juicio, era desconocida por la iglesia de Jerusalén de ambiente palestino. Los relatos sinópticos de la institución han sufrido una intrusión de esta perspectiva que explica sus contradicciones. Una simple ojeada a las notas basta para valorar este artículo en el que está ausente el tratamiento científico de los complejos problemas que la exégesis moderna ha puesto sobre el tapete.

<sup>3</sup> J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Band II/1: *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament*, Freiburg-Basel-Wien 1964, 102-103. Cita en su apoyo 1Cor 10,3s; 10,16 y 11,23ss.

lo que el Señor hizo y dijo en la noche en que fue entregado. Pablo no es, como supone cierta crítica, ni el inventor de la Eucaristía ni su reformador en el sentido de la presencia real. Quienes pretenden explicar la Eucaristía como una transformación del sentido original de la Cena, debida a Pablo bajo la influencia del helenismo, manifiestan, como dice Betz, su estrechez de miras al olvidar la existencia y configuración de un primitivo estadio apostólico, prepaulino, completamente regulado<sup>4</sup>. Resultaría incomprensible, en efecto, que Pablo, con tan clara conciencia de su dependencia como apóstol, hubiera tenido el atrevimiento de transformar o modificar una tradición que, como él mismo asegura, se remonta al Señor, único artífice de la misma<sup>5</sup>.

¿Cómo explicar entonces las divergencias que han llegado hasta nosotros en las palabras eucarísticas de Jesús? Aunque por obvios motivos no podamos responder aquí a esta delicada cuestión con la atención que exige, es preciso tener en cuenta dos datos fundamentales: 1) que las variantes existentes no se oponen sustancialmente entre sí de forma que se pueda dudar razonablemente de que todas se remontan a un único texto cuya garantía última no es otra que la fidelidad apostólica a lo que el mismo Jesús hizo y dijo en la Última Cena; 2) que la existencia de dos formas distintas de las palabras eucarísticas, Marcos y Mateo, por una parte, y Pablo y Lucas, por otra, y las diferencias

<sup>4</sup> Cf. J. Betz, *Die Eucharistie*, 103. Para quienes la Última Cena sólo fue una simple comida de adiós con una invitación escatológica para el Reino de los cielos, la relación del pan y del vino con el Cuerpo y la Sangre del Señor sería creación paulina. Citamos solamente dos autores de los más significativos de esta corriente: A. Schweitzer, *Das Abendmahl in Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, fasc. 1: *Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte*, Tübingen-Leipzig 1901; G.K. Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1906. Sobre el origen palestino de la «Cena del Señor», con sus gestos paralelos sobre el pan y el vino y las palabras interpretativas, nos remitimos al estudio de H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámicas* (BEB 42), trad. de V.A. Martínez de Lopera, Salamanca 1982, 75-85.

<sup>5</sup> Como muy bien dice O. Hofius, *Herrenmahl und Herrenmahlparadosis. Erwägungen zu 1 Kor 11,23b-25*: ZTK 85 (1988) 371, el giro ἀπὸ τοῦ κυρίου señala al artífice (= *Urheber*) de la tradición. En la p. 372 afirma que «no se ha producido hasta el momento una prueba convincente de que el Apóstol ha intervenido en el texto original de la paradosis que le ha llegado».



en ambas formas, puede explicarse perfectamente como fruto del complejo proceso de transmisión de la tradición evangélica en el que ha tenido un importante papel el uso litúrgico que de dichas palabras se hizo en las diversas comunidades cristianas<sup>6</sup>.

En este proceso, un momento decisivo fue el paso de la lengua aramea, usada por Jesús, a la lengua griega. Muchos de los resultados positivos del trabajo por recuperar las *ipsissima Verba Jesu* en la Cena se deben precisamente a los estudios sobre el sustrato semítico del texto griego que ha llegado hasta nosotros. En su estudio sobre la Eucaristía, por ejemplo, I.H. Marshall dice con claridad: «Puede ser asumido con certeza que los dichos de Jesús en la Última Cena fueron en arameo o en hebreo, y es altamente probable que el primer relato de la comida se hizo en una de estas lenguas más que en griego. Por consiguiente, nuestras versiones griegas del relato son traducciones y se puede buscar rasgos que sugieren una traducción literal del arameo o hebreo al griego. En el proceso de transmisión tales signos indicadores de traducción serían suprimidos y resultaría así un mejor estilo griego; de ahí que el relativo número de semitismos en los diferentes relatos puede ser un indicador hacia la forma más antigua de la tradición»<sup>7</sup>. Apreciando este juicio, disentimos, sin embargo, en que siempre se haya logrado un mejor estilo griego. En nuestro caso, podemos decir que el griego resultante ha sido oscuro y extraño.

En cuanto a las palabras eucarísticas de Jesús sobre el cáliz en 1Cor 11,25, objeto fundamental de nuestro estudio, varios son los problemas que discuten los estudiosos hasta el punto de ser

<sup>6</sup> Sobre esta influencia de la liturgia en la tradición de los textos de la Cena véase J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte*, 100-131. Este autor reconoce, no obstante, que «en la investigación de la influencia de la liturgia sobre la transmisión de las palabras eucarísticas resulta un elemento que no puede deducirse del culto, un estrato prelitúrgico de la tradición» (p. 130).

<sup>7</sup> I.H. Marshall, *Last Supper and Lord's Supper*, Exeter 1980, 39. Más recientemente, B.D. Smith, *The more Original Form of the Words of Institution*: ZNW 83 (1992) 166, afirma que «sobre la presunción de que la tradición de las palabras de la institución tuvieron un único punto de origen, tiene que haber existido una versión original de la tradición, muy probablemente en arameo». Muy oportunamente señala este estudioso los criterios, con frecuencia olvidados, que deben tenerse en cuenta para determinar la originalidad de las diversas versiones. El tercer criterio señalado es que la versión presumiblemente más original sea más semítica que sus rivales por la suposición de que «la forma original de la tradición fue aramea y la tendencia de la tradición fue hacia formas más grecizadas» (p. 167).

consideradas por algunos como contradictorias con las que conocemos por Marcos y Mateo. De sus diferencias se sacan conclusiones para la historia de la paradosis eucarística y para la teología primitiva acerca de la Cena del Señor que necesitan ser contrastadas. Tres son los puntos conflictivos de 1Cor 11,25 en los que centraremos nuestra atención:

- 1) La introducción a las palabras eucarísticas: ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι;
- 2) el sentido de la fórmula ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι;
- 3) el significado de la palabra διαθήκη.

No pretendemos aquí hacer una historia exhaustiva de la exégesis de estos tres puntos que puede encontrarse en los grandes comentarios y estudios monográficos. Nuestra intención es mostrar con la mayor claridad posible las anomalías del texto griego para entender mejor la solución que propone nuestra hipótesis basada en una lectura incorrecta del texto arameo y, por consiguiente, en su defectuosa traducción.

### 1. Una torpe introducción

En su análisis sintáctico de 1Cor 11,17-34, W. Schrage dice que el verso 25 comienza con un «equivoco ὡσαύτως que debe completarse a partir del v.23». La falta de un verbo principal, que dé sentido a la frase, deja ciertamente a las palabras sobre el cáliz sin una acción que describa el gesto de Jesús: «Asimismo también la copa después de cenar, diciendo...». De ahí que en su comentario al texto, Schrage afirme: «A ὡσαύτως (καὶ τὸ ποτήριον) hay que añadir razonablemente un ἔλαβεν εὐχαριστήσας (cf. v.23s)»<sup>8</sup>.

Creemos, sin embargo, que el hecho lingüístico que reclama este tipo de añadidos no es en absoluto claro. En primer lugar, el verbo «tomar», que aparece en las palabras sobre el pan, queda bastante lejos, para que resulte espontánea, y casi natural, la elipsis. Por otra parte, del pan no se dice

<sup>8</sup> W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 16.37. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte*, 115, suple también el verbo ἔλαβεν, *tomar*. C.K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (BNTC), London 1971, 268, incluye en ὡσαύτως la acción de tomar, dar gracias y entregar a los discípulos. Afirma que «tomó» no está en el texto griego pero es un complemento necesario.

simplemente que lo tomó, sino que lo tomó y, dando gracias, lo partió y dijo. Es evidente que toda esta retahíla no se acomoda a la copa. Así lo advierte G.D. Fee con fina ironía, para quien la elipsis puede «desde luego, incluir la bendición, pero apenas el 'partió'»<sup>9</sup>.

Este griego de Pablo, a nuestro juicio, sólo puede explicarse por traducción defectuosa, precedida también de mala lectura, del original arameo. El arameo que tuvo delante fue, con toda probabilidad, éste:

כרנא חד וכסא בחר מנס למאר

Ésta, repetimos, es la grafía que tuvo delante el traductor. Y de ella depende también la traducción que nos ha dado. Pero lo ocurrido era lo siguiente: el demostrativo masculino כרנא, con valor de neutro, precedido de כ, significa ciertamente «como esto, así». Sigue el cardinal חר, que, además de «uno», significa también «mismo»<sup>10</sup>. Ateniéndose a este valor tradujo: «Asimismo (ὡσαύτως)».

Se trataba, sin embargo, de un caso de grafía simple de una consonante, el alef, por ser la misma en el último lugar de la palabra y en el primero de la siguiente. Entre los ejemplos de esta simplificación de la grafía reseñados por M. Dahood en los Salmos tenemos éste de Sal 94,10: en él aparece escrito אדם דעה por אדם מדעה; el *men* de la segunda palabra es la preposición מן con el *nun* asimilado a la siguiente; esta preposición significa aquí «sin», y la palabra a la que acompaña «conocimiento». De modo que la locución debe traducirse: «hombre sin conocimiento». El versículo entero dice refiriéndose a Dios: «¿Es el instructor de las naciones incapaz de castigar? ¿Es el maestro de los hombres sin conocimiento (אדם דעה)?»<sup>11</sup>.

En el original arameo de Pablo, la grafía perfecta debía haber sido: כרנא אחר; y lo que había en segundo lugar era el verbo

<sup>9</sup> G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 554, nota 50. Reconoce que la introducción a las palabras del cáliz es una fórmula vaga, por lo que la *New International Version* suple correctamente el «tomó» del verso 23.

<sup>10</sup> E. Vogt, *Lexicon*, 59, cita un texto arameo egipcio al que hemos aludido en la p. 55.

<sup>11</sup> M. Dahood, *Psalms II. 51-100. Introduction, Translation, and Notes. With an Appendix* (AncB 17), New York-London 1968, 348.

אחר, que significa «coger». El *kaí* que precede a τὸ ποτήριον es adverbial, «también», y puede traducir un *u* arameo que poseía este valor. Finalmente, la locución מנס בחר no es un adverbio de tiempo, sino un atributo preposicional. Como ejemplo de atributo preposicional tenemos en Esd 6,2 la locución: «la casa de Dios (= el templo) en Jerusalén (בית הלהא בירושלם)», que en buen castellano debe traducirse por: «el templo de Jerusalén». Para decir lo mismo en Dn 5,2 tenemos: «el templo que hay en Jerusalén (היכלא די בירושלם)». Por tanto, el conjunto de la frase introductoria a las palabras de Jesús decía así en arameo:

«Igualmente cogió también la copa de después de cenar diciendo...».

Ésta sería la traducción literal de las palabras arameas. Pero pudiera muy probablemente tratarse de un caso en que la proposición secundaria está expresada en un verbo finito, y la principal en un participio o elemento secundario. Porque en este caso tiene más importancia las palabras que Jesús dice que el gesto de tomar en su mano la copa. En tal caso, la versión buena del arameo debía ser:

«Igualmente, cogiendo también la copa de después de cenar, dijo...».

En esta traducción del original semítico desaparece el problema sobre el sentido de la locución μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι. En primer lugar, resulta forzado, como pretende W. Schrage siguiendo a H. Schürmann, referir la locución «después de cenar» al ὡσαύτως inicial, de forma que se leyese «igualmente después de cenar...», dando a entender que tanto la acción del pan como la del cáliz tienen su lugar al final de la cena<sup>12</sup>. Por su parte, O. Hofius opina, en contra de R. Pesch y P. Stuhlmacher, que la locución «después de cenar» debe entenderse como circunstancia temporal en la que tiene lugar la acción del cáliz y no como

<sup>12</sup> W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 37. Así opina también H.J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 310. O. Hofius, *Herrenmahl*, 379-380, opina que μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι debe relacionarse a ὡσαύτως, aunque no en el sentido que defiende Schürmann, sino para indicar que lo mismo que hizo Jesús con el pan (tomarlo y bendecirlo), hace con el cáliz.

«atributo preposicional» del cáliz<sup>13</sup>. Justifica su opinión en el dato lingüístico de la ausencia del artículo griego delante de μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι; en su opinión, el texto correcto habría sido: τὸ ποτήριον, τὸ μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι<sup>14</sup>. Pero en el original arameo que nos hemos visto forzados a reconstruir, la locución «después de cenar», sin necesidad y posibilidad de artículo, podía ser atributo preposicional, que a la vez indicaba el momento en que Jesús toma el cáliz<sup>15</sup>.

Obsérvese que este atributo preposicional explica por qué la palabra «copa» está determinada en griego por el artículo y en arameo por el estado enfático: Jesús coge no una copa cualquiera, sino la de después de cenar, la que se bebía tras comer el cordero pascual; después, sólo restaba el recitado del himno y la cuarta copa. En cambio, el sustantivo «pan», ἄρτον, no lleva artículo; y es natural, porque este pan era pan del que se disponía para la cena. Finalmente, todo lo que llevamos expuesto es, a nuestro entender, testimonio claro de que la institución de la Eucaristía, con la consagración del pan y del vino, tuvo lugar al final de la Cena, después de haber comido el cordero.

## 2. Las palabras de Jesús sobre el cáliz

Las palabras de Jesús sobre el cáliz son contempladas por buena parte de comentaristas y exegetas con crítica reserva. El hecho de que Jesús hable de beber su sangre a judíos cuya religión prohibía tal práctica, arroja sobre la autenticidad de las

<sup>13</sup> O. Hofius, *Herrenmahl*, 379. Tanto R. Pesch como P. Stuhlmacher consideran que con la expresión «el cáliz después de comer» se describe la tercera copa de la cena pascual. Véase también B.D. Smith, *The more Original Form*, 176, nota 43, donde reseña otros autores que defienden esta opinión.

<sup>14</sup> O. Hofius, *Herrenmahl*, 377. Véase toda su argumentación de este problema en las p. 376-384. Cf. también A. Robertson-A. Plummer, *The First Epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC), Edinburgh 1986, 246, dicen que si la copa fuese la de después de cenar, el texto griego debía haber sido τὸ μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι ποτήριον.

<sup>15</sup> Por su parte, B.D. Smith, *The more Original Form*, 176, nota 43, afirma que O. Hofius «se equivoca con su insistencia de que el artículo debería estar presente entre τὸ ποτήριον y μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι en orden a entender la frase preposicional de modo atributivo», y se remite a la autoridad de H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20*, II (NTA 20/4), Münster 1970, 35, n. 142.

palabras de Cristo la sombra de la sospecha<sup>16</sup>. «Jesús, el judío, escribe, por ejemplo, J.M. van Cangh, no podía tener la intención de cometer un acto sacrilego, infringiendo la prohibición bíblica de beber la sangre (Gn 9,4-6; Lv 17,10-40), ni de obligar a sus discípulos a hacer lo mismo»<sup>17</sup>. Con éste y otros argumentos, deduce que la palabra eucarística de Cristo sobre el cáliz, tal como la conocemos por Mc 14,24, no puede remontarse a Jesús, sino que debe considerarse como «una adición litúrgica de la comunidad helenística»<sup>18</sup>. Aparte de no explicar cómo pudo abrirse paso una costumbre litúrgica en comunidades regidas y formadas por cristianos de origen judío, a las que se dirigen los evangelios canónicos, esta interpretación parece olvidar que también la fórmula de Lucas y Pablo, por muy hábil que sea la perífrasis «en mi sangre», supone que los comensales beben el contenido del cáliz que no puede ser otro más que la sangre de Cristo. ¿O acaso hay que entender que beben la alianza?

Se comprende que, desde esta reserva ante las palabras de Jesús, que invitan a beber su sangre, se mire la fórmula de Pablo como más cercana a lo que Jesús pudo haber dicho sobre el cáliz y, en este sentido, como fórmula más primitiva. Este argumento y el de la falta de paralelismo entre las palabras del pan y las del cáliz dan a la fórmula paulina un mayor nivel de credibilidad histórica. Entre los argumentos que se barajan, en efecto,

<sup>16</sup> J. Klawans, *Interpreting the Last Supper: Sacrifice, Spiritualization, and Anti-Sacrifice*, NTS 48 (2002) 4, señala que un argumento en contra de la historicidad de las tradiciones de la Última Cena es que son «demasiado escandalosas para ser creíbles». Véase las páginas 4ss., donde presenta la postura radical del grupo *Jesus Seminar*, que, para defender su posición en contra de la historicidad, pretende modificar el criterio de semejanza.

<sup>17</sup> J.M. van Cangh, *Peut-on reconstituer le texte primitif de la Cène? (1Cor 11,23-26 par Mc 14,22-26)*, en R. Bieringer (ed.), *The Corinthian Correspondence* (BETL CXXV), Leuven 1996, 632. B.D. Smith, *The more Original Form*, 181, considera que la versión de Mc es menos original a causa de la identificación del cáliz con la sangre por la ofensa que esto suponía a los judeocristianos (en nota 67 presenta opiniones opuestas). C.K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, 268, previene ante este juicio mediante la sabia observación de que tal argumento puede volverse fácilmente, ya que Jesús era judío y pudo haber eludido (él o, para ser más cautos, la tradición palestinese) la identificación del vino con la sangre. Cf. también A.J.B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament* (STB 6), London 1964, 29-30.

<sup>18</sup> J.M. van Cangh, *Peut-on reconstituer*, 636; en su opinión, Jesús pronuncia sobre el cáliz la palabra escatológica de Mc 14,15 con la que anuncia que «va a cesar de tomar parte en los banquetes terrenos, pero que participará en el banquete último, cuando venga el Reino de Dios».



para considerar que la fórmula de Marcos y Mateo es la más influenciada por el uso litúrgico y, en este sentido, más tardía, está el del paralelismo de sus afirmaciones. A nuestro juicio, este argumento no tiene gran valor, pues el mismo Jesús pudo haber usado el paralelismo para dejar mejor grabada en la memoria de los suyos las fórmulas sagradas de la consagración. Con toda razón dice E. Ruckstuhl a este respecto que «la forma paralela de las palabras del pan y del cáliz en Marcos no es una señal segura del origen más tardío del relato de la Eucaristía. Si estas palabras interpretativas hacen referencia al ambiente histórico religioso de Jesús y concuerdan con el marco de su vida y muerte, su originalidad no puede ser rechazada por su paralelismo formal»<sup>19</sup>.

Curiosamente es la falta de paralelismo en la fórmula de Pablo la que, entre los autores protestantes, se ha utilizado como argumento decisivo para construir una teología de la Eucaristía que enfrenta la tradición antioquena con la de Marcos y Mateo y para sacar consecuencias sobre la teología eucarística de Pablo en abierta contradicción con la que se deriva de los dos primeros evangelistas. Más aún, según E. Schweizer, «el hecho de que la expresión 'esto es mi sangre' no se encuentre en Pablo, muestra que no entiende la presencia real de Cristo como una presencia de cuerpo y sangre en el sentido de una 'cosa'»<sup>20</sup>.

En su gran comentario a la primera carta a los Corintios, el alemán J. Weiss describe con mucho acierto la extrañeza que provocan en el lector las palabras de Jesús sobre el cáliz debido a la falta de correspondencia con las que dice sobre el pan. Al preguntarse Weiss a qué debe unirse ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι, si a ποτήριον o a διαθήκη, comenta así:

«La unión lingüística natural con διαθήκη, 'la nueva alianza que es fundada sobre el derramamiento de mi sangre' no satisface plenamente porque las palabras sólo ofrecen

<sup>19</sup> E. Ruckstuhl, *Jesus im Horizont der Evangelien* (SBA 3), Stuttgart 1988, 97-98.

<sup>20</sup> E. Schweizer, *The Lord's Supper according to the New Testament* (Biblical Series 18), trad. de J.M. Davis, Philadelphia 1967, 36. Ni siquiera en el nivel meramente antropológico, el hombre entiende el cuerpo y la sangre como una mera «cosa». Pablo puede haber entendido la presencia real del Cuerpo y de la Sangre de Cristo sin cosificarlos vulgarmente.

entonces una noticia sobre el modo y el origen de la nueva alianza, pero nada aportan como interpretación del cáliz y apenas parecen servir nada a la ecuación vino = sangre. El oyente imparcial, especialmente después de que ha comprendido la ecuación pan = cuerpo, se inclinará también de cualquier modo a unir las palabras a τὸ ποτήριον. Pero ¿cómo? No se puede comprender las palabras directamente como una definición más detallada del cáliz (el cáliz con mi sangre). Una pista da la situación de ἐστίν. Con ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν la frase llega a su fin; si todavía continúa ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι, es una determinación para toda la frase. El pensamiento parece ser: este cáliz es, por lo tanto, la nueva alianza, porque contiene mi sangre; el ἐν está aquí, por decirlo así, representativamente. Si cambiamos las palabras del Señor en un pensamiento de Pablo, deben querer decir: el cáliz de bendición, que bendecimos, es la solemne seguridad de la nueva alianza, que ha fundado el Señor; ¡ciertamente no contiene vino corriente, sino la sangre del Señor!»<sup>21</sup>.

Con estas agudas consideraciones, J. Weiss describe muy bien la oscuridad de 1Cor 11,25 que impide captar el significado de las palabras de Jesús sobre el cáliz. El lector imparcial, que supone Weiss, espera ciertamente encontrar un paralelismo con las palabras sobre el pan, semejante al que encontramos en la fórmula del evangelio de Marcos: pan = cuerpo; vino = sangre. Es normal, por tanto, que los estudiosos se pregunten, como hace Weiss, sobre la relación de ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι con los otros elementos de la frase, alianza y cáliz, cuya lógica no aparece a primera vista. Además, la fórmula ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι, situada en el conjunto de la frase después del verbo ἐστίν, resulta muy extraña desde el punto de vista sintáctico; con razón dice P. Neuenzeit que el verbo ἐστίν «separa de forma desarmonica el giro preposicional»<sup>22</sup>, ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. Y gran culpa de esta estridencia la tiene el hecho de que la preposición griega ἐν traduce, como

<sup>21</sup> J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* (KEKNT 5), Göttingen 1970, 287.

<sup>22</sup> P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, 116. P. Benoit, *Le récit de la cène dans Lc XXII, 15-20. Étude de critique textuelle et littéraire*, en *Exégèse et Théologie*, I, Paris 1961, 170, considera que Lucas acepta la circunlocución paulina, aunque la traduce menos torpemente suprimiendo el verbo ἐστίν.

reconocen varios autores, un *bet* arameo de difícil traducción<sup>23</sup>. En las palabras citadas de Weiss, él mismo tiene que recurrir a la glosa «la nueva alianza que es fundada sobre el derramamiento de mi sangre»<sup>24</sup>.

Estas observaciones no son únicas en el campo de la crítica. J. Jeremias afirma que la fórmula paulina es «raramente complicada»<sup>25</sup>, y P. Benoit dice que esta «expresión difícil» no se explica en definitiva «más que como la modificación bastante embrollada de la fórmula primitiva (conservada en Marcos) que amenazaba con chocar a los espíritus no iniciados»; añade además que mientras la fórmula de Marcos se deja fácilmente reconstruir en arameo, la de Pablo «es imposible en arameo, como desafortunada en griego»<sup>26</sup>.

El dato, sin embargo, que llama más la atención de los exegetas es la «asimetría en la estructura de la frase que hace tan chocante la fórmula de Pablo/Lucas»<sup>27</sup>. A la palabra *cuerpo* no corresponde, como debía esperarse, la palabra *sangre*, sino *alianza*. En este hecho estriba la dificultad, según Schrage, para entender la tradición de Pablo en consonancia con Marcos, y para comprender los términos *σῶμα* y *αἷμα* como un par de conceptos correlativos que se explican mutuamente<sup>28</sup>.

Basados en este dato concreto de la asimetría entre la fórmula del pan y la del cáliz, algunos exegetas protestantes han desarrollado una teología de la Eucaristía en Pablo que sorprende, cuando menos, por sus enormes dosis de creatividad sustentada en muy frágiles argumentos. Citemos, como claros exponentes, las de E. Käsemann y G. Bornkamm en dos artículos sobre la Eucaristía en Pablo que son referencia obligada para los

<sup>23</sup> Véase sobre este semitismo y sus interpretaciones, J. Betz, *Die Eucharistie*, 60. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte*, 162, siguiendo a Schlatter, lo considera causal; del mismo modo O. Hofius, *Herrenmahl*, 392, nota 122; E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 280. Por su parte, A. Oepke, *én*: TDNT 2 (1971) 538, y H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht*, 106, lo interpretan como instrumental.

<sup>24</sup> También L.G. da Fonseca, *ΔΙΑΘΗΚΗ - Foedus an Testamentum?* Bib 1927 (8) 437, tiene que suplir palabras para que la fórmula de Pablo/Lc pierda su brusquedad y explicita la expresión *ἡ καινὴ διαθήκη* de la siguiente forma: (*ἡ*) *ἐν τῷ αἵματι μου (διατιθεμένη)*.

<sup>25</sup> J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte*, 163.

<sup>26</sup> P. Benoit, *Le récit de la cène*, 170.

<sup>27</sup> J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte*, 162.

<sup>28</sup> W. Schrage, *Einige Hauptprobleme*, 195-196. Cf. también, del mismo autor, *Der Erste Brief an die Korinther*, 33.

estudiosos del tema. El lector comprenderá enseguida la oportunidad y necesidad de estas dos extensas citas para apercibirse del problema. A propósito de las palabras de Cristo sobre el cáliz, dice así G. Bornkamm:

«Resulta sorprendente... que, a diferencia de Marcos y Mateo, el don que se ofrece en el cáliz no es llamado 'sangre de Cristo', sino 'la nueva alianza', que ha sido puesta en vigor por el sacrificio propiciatorio de Cristo. La diferencia existente entre el texto de Pablo (*ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*) y el de Marcos (*τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης*) no consiste únicamente en sus distintas referencias veterotestamentarias (Jr 31(38) allí, Ex 24 aquí), sino en la diferente colocación de los conceptos *διαθήκη* y *αἷμα* dentro de la oración. Mientras que en Mateo y en Marcos *ἡ διαθήκη* determina a *τὸ αἷμά μου*, en Pablo el *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* es un complemento que precisa el significado de *ἡ (καινὴ) διαθήκη*. Ésta no es solamente una variante insignificante de la fórmula. Más bien la fórmula paulina encierra el problema de la 'incongruencia' entre las palabras pronunciadas sobre el pan y las que se pronuncian sobre el vino, 'incongruencia' cuya importancia teológica no puede ser subvalorada. Esta 'incongruencia' consiste en que dos conceptos que en apariencia son totalmente heterogéneos, a saber, *σῶμα* y *διαθήκη* (y no *αἷμα*), son concebidos como paralelos, a pesar de que corrientemente no aparecen de inmediato como tales. Incluso W. Marxsen dice que 'se trata de dos conceptos que en modo alguno se corresponden' y opina que a partir del primer miembro (*σῶμα*) se ha modificado claramente el orden de las palabras que se pronuncian sobre el cáliz a fin de establecer un paralelismo entre ambos miembros. Ahora bien, ¿es acertada su opinión? La respuesta es la siguiente: en realidad, esto se explica fácilmente, de la misma manera que la fórmula de Marcos de la bendición del cáliz se explica a partir de la paulina. Pero —y esto hay que subrayarlo enérgicamente— lo que se ha dicho sólo es válido si se parte de una concepción del sacramento que no es aceptable sin más para Pablo. La modificación de *ἡ (καινὴ) διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* en *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* sería necesaria si se partiese de una mentalidad que entiende el cuerpo y la sangre de

Cristo como dos componentes del Cristo que se nos ha dado a través de su muerte. A partir de aquí, el interés se centra lógicamente en los elementos que representan el cuerpo y la sangre de Cristo. Pero este interés por los elementos, que juega, como se sabe, un importantísimo papel en la historia del problema de la cena, es muy discutible en el caso de Pablo. Esto se hace comprensible inmediatamente a partir de las particularidades que ofrece el texto paulino de la institución, en el que las fórmulas pronunciadas sobre el pan y sobre el cáliz están aún separadas por el banquete mismo (μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι). Es decir, la fórmula paulina hace posible y exige que todo acto del banquete —las acciones realizadas con el pan y con el cáliz— sea una totalidad acabada en sí misma y no simplemente una fórmula parcial. De hecho, la fórmula pronunciada sobre el cáliz nos ofrece este carácter totalizador: 'Éste es el cáliz de la nueva alianza en mi sangre'. La nueva alianza, es decir, el nuevo orden salvífico, escatológico, quiere decir aquí el reino de Dios glorificado, que se funda en su muerte.<sup>29</sup>

Dos únicas preguntas nos hacemos ante esta teoría de la Eucaristía en Pablo: ¿es posible que toda esta artificiosa construcción pueda tener como único fundamento la supuesta «incongruencia» entre las palabras del pan y las del cáliz? ¿Se puede fundamentar ahí la afirmación de que Pablo no tiene interés por los elementos que constituyen la cena eucarística? Aparte de que en la forma actual de las palabras de la Eucaristía en 1Cor existe ya una relación entre *cuerpo/sangre*, veremos en nuestra hipótesis que es mucho más clara de lo que dice Bornkamm y mostraremos que su complicada lectura del texto paulino carece de fundamento. Hay que añadir, además, que Bornkamm da por sentado que las palabras ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι deben unirse al término que inmediatamente las precede, es decir, a διαθήκη, lo cual es

<sup>29</sup> G. Bornkamm, *Eucaristía e Iglesia en san Pablo*, en *Estudios sobre el nuevo testamento* (BEB 35), trad. de F. Martínez Goñi y E. Saura, Salamanca 1983, 127-128. Según P. Lampe, *The Eucharist*, 43, la pregunta de si los corintios creían en una presencia real del Señor en los elementos del pan y del vino no puede contestarse desde 1Cor 11,23-25, porque en este texto «el cáliz o el vino no es equiparado con la sangre de Cristo. La copa significa la nueva alianza que fue establecida a causa de la sangre de Cristo».

muy discutible, puesto que depende de la función que se otorgue a la preposición ἐν. Su colega alemán J. Betz, viendo esta dificultad, hace notar, por lo que se refiere a la fórmula de Lucas, que la locución ἐν τῷ αἵματι μου debe relacionarse, como predispone la estructura aramea subyacente a la frase griega, tanto con el sujeto, τοῦτο τὸ ποτήριον, como con el predicado ἡ καινὴ διαθήκη<sup>30</sup>. En nuestra hipótesis, tendremos ocasión de mostrar la importancia de este dato.

También E. Käsemann se apoya en la disparidad existente en las palabras del relato paulino de la Eucaristía para ofrecer la siguiente interpretación:

«No es meramente una cuestión de una *forma* diferente de palabras. Según la primera fórmula<sup>31</sup>, el don sacramental es participación en la muerte de Jesús, esto es, en su cuerpo crucificado; según la segunda fórmula, el don sacramental es participación en la nueva *diatheke*. Que existe una conexión entre las dos no se discute. Es precisamente la muerte de Jesús lo que establece la nueva *diatheke*. Pero igualmente la diferencia entre las dos no debe ser ignorada. Esta diferencia es ya discernible en el hecho de que el fundamento de la fórmula paulina del cáliz no es Ex 24,8 como en Marcos y Mateo, sino Jr 31,31ss. Ciertamente no podemos descartar enseguida la posibilidad de que Pablo encontrase el motivo de la nueva *diatheke*, que diferencia su versión del paralelo de Marcos, ya presente en su tradición y que aquí simplemente esté transmitiendo esta tradición. Pero es mucho más probable que el Apóstol reformase deliberadamente en este pasaje la narrativa de la

<sup>30</sup> Cf. J. Betz, *Die Eucharistie*, 60-61. Consciente de la dificultad de traducir las palabras del cáliz, Betz propone como una posible traducción alemana la siguiente: «Dieser Kelch ist die neue Diatheke in dem (es sich hier um) Blut (handelt)». En su opinión, las palabras sobre el cáliz se aclaran en estas afirmaciones: a) El cáliz es la alianza, pues ella consiste en la sangre, b) el cáliz es la alianza, pues él consiste en la sangre. Por ello, advierte del peligro de limitar la coordinación de las palabras ἐν τῷ αἵματι μου sólo a una de ambas palabras referidas, cáliz o alianza. Aunque en la fórmula de Pablo tenemos el verbo ἐστίν, estas consideraciones pueden aplicarse también a ella.

<sup>31</sup> Nota nuestra: Este autor entiende por primera y segunda fórmula las palabras sobre el pan y el cáliz respectivamente.



Institución como él la había recibido. Pues mientras el τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης apenas puede ser derivado de la formulación paulina, y ciertamente en su deliberada asimilación a Ex 24,8 lleva todos los indicios de un dato original, el motivo de la καινὴ διαθήκη tiene que ser visto, por otra parte, a la luz de 2Cor 3 como un teologumenon central paulino. Además, este motivo cumple en nuestro pasaje una función que es de suma importancia en la perspectiva de la opinión paulina de la Cena del Señor: crea la posibilidad de asimilar la doctrina paulina a la tradición prepaulina. Las partes componentes de la última son conservadas. Pero reciben un sentido diferente por el cambio en el orden y por el hecho de que la nueva *diatheke* es introducida desde Jr 31,31ss, ya que el contenido objetivo de la nueva *diatheke* es el Cuerpo de Cristo que es la forma presente de la βασιλεία que él ha traído. Precisamente porque esto es así, estamos justificados al atribuir a Pablo mismo la variación tal como es comparada con la tradición de Marcos. Incluso si se discute esta conclusión, tiene que reconocerse, sin embargo, que la tradición encerrada en 11,23ss alude directamente al tema especial de la enseñanza paulina sobre la Cena del Señor y puede, por lo tanto, al menos desde este ángulo, ser incorporada convenientemente a ella. La nueva *diatheke* está ciertamente fundada en la muerte de Jesús; pero como su contenido es el señorío de Cristo, el que participa de la *diatheke* participa al mismo tiempo del Kyrios, esto es, de Jesús en su estado exaltado. La disparidad entre las dos fórmulas de la Institución consiste así en el hecho de que el don sacramental es descrito en la primera como participación en el cuerpo crucificado, esto es, en la muerte de Jesús; en la segunda como participación en el reino del Señor exaltado. Éstas no son mutuamente contradictorias, pues Pablo nunca separa la Cruz de Jesús de su exaltación y presenta la muerte de Jesús como el fundamento de su señorío. Pero aun así no hay una exacta correspondencia entre ellas. Puesto que hemos deducido de 10,16 la existencia (confirmada por Marcos) de una tradición prepaulina que describe el don sacramental como una participación en el Cuerpo y Sangre de Cristo (esto es, en su muerte), podemos atribuir, por tanto, el cambio de énfasis al Apóstol que invariablemente

entiende el sacramento como el don de Cristo exaltado y corrige, por consiguiente, en este punto la tradición que él ha recibido. Actuando así, ha subordinado la tradición recibida a su propio punto de vista o, si no encontramos este análisis histórico probado fuera de duda, tenemos que decir al menos, dada su opinión del sacramento, que bien pudo haberlo hecho así.<sup>32</sup>

Si en la cita de Bornkamm la «incongruencia» del texto paulino justificaba la construcción teológica del exegeta, aquí es la *disparidad* entre la fórmula del pan y la del cáliz la que sostiene una comprensión de la Eucaristía en la que el don del *Cuerpo* y el de la *alianza* dejan fuera el concepto de *sangre* que parece quedar, en ambas teorías, desterrado al olvido<sup>33</sup>. Sorprende además que Käsemann, con los escasos datos que ofrece el texto, interprete la entrega del pan y del cáliz como dos formas de participar en la salvación de Cristo, de modo que el pan represente la participación en el cuerpo crucificado, y el cáliz la participación en el reino del Señor exaltado. Aunque se esfuerce en mostrar que no son contradictorias, es evidente que el comentario de Pablo en 1Cor 11,26 no deja lugar a dudas: la muerte del Señor que anuncian y celebran los corintios tiene lugar «cuantas veces comáis este pan y bebáis el cáliz». La disparidad de ambas fórmulas no da pie para esta construcción teológica que tiene que

<sup>32</sup> E. Käsemann, *The Pauline Doctrine of the Lord's Supper*, en *Essays on New Testament* (SBT 41), trad. de W.J. Montague, Chatham 1964, 130-132. Contrario a esta opinión se manifiesta G. Friedrich, *Ursprung, Urform und Urbedeutung des Abendmahls*, en *Auf das Wort kommt es an. Gesammelte Aufsätze zum 70. Geburtstag herausgegeben von J.H. Friedrich*, Göttingen 1978, 307.

<sup>33</sup> Según W. Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther*, 38, el concepto αἶμα, usado raramente por Pablo, no interesa aquí como sustancia, sino que aparece en relación a la muerte violenta, por lo que no es usado como predicado, sino como presupuesto y fundamento de la nueva alianza. A nuestro juicio, es evidente por el contexto que en el texto paulino ποτήριον está usado metonímicamente por el contenido, y que lo que beben los comulgantes no puede ser la alianza, sino la Sangre de Cristo. Por otra parte, la importancia de αἶμα en Pablo no se determina por el número de veces que aparece el término, sino por la densidad de su contenido que aparece en textos clave de la cristología y soteriología. Frente a la opinión de que Pablo da más importancia al pan que al vino (el cáliz), véase E.J. Kilmartin, *The Eucharistic Cup in the Primitive Liturgy*: CBQ 24 (1962) 32-43, donde subraya que Lucas y Pablo dan más énfasis al cáliz que al pan (42-43).

recurrir a ideas extrañas al texto. Creemos que Pablo no separa, como hace Käsemann tan categóricamente, el don que se recibe con el pan del don otorgado en el cáliz. ¿Cómo justificar entonces los versos 26-29 donde *comer/beber, pan/cáliz, comer el pan y beber el cáliz y cuerpo y sangre del Señor*, van a la par indicando una misma unidad cultural y salvífica indisoluble?<sup>34</sup> ¿Se puede decir que la alusión a la *sangre* en el verso 25 indica sólo el fundamento de la alianza, y nada más? Creemos rotundamente que no. Y que Pablo, en este texto, no se separa de la tradición de Marcos ni la retoca, sino que, con otras palabras, dice exactamente lo mismo que él.

Merece ser destacada también la posición de O. Hofius ante el relato paulino de la institución de la Eucaristía, que sorprende por el silogismo que emplea. Según este exegeta, la cuestión tan debatida de la relación entre el sujeto y el predicado en las palabras eucarísticas no debe plantearse en términos de *identidad sustancial*. Para llegar a esta conclusión, parte precisamente de las palabras sobre el cáliz. Éste es su argumento: Así como el cáliz, o bien su contenido, en sentido sustancial no «es» la alianza, tampoco el pan en sentido sustancial «es» el Cuerpo de Cristo. ¿Cómo explica entonces la realidad eucarística? En su opinión, aun cuando en el texto paulino no se trate de una realidad sustancial del pan y Cuerpo de Cristo, por una parte, y del vino y Sangre de Cristo, por otra, los dones eucarísticos de ninguna manera son —para utilizar una terminología de Justino— «pan común» y «bebida común». Son más bien, como aclara el Apóstol en 1Cor 10,3s, «comida espiritual» y «bebida espiritual», esto es, dones de origen y género supratereño, celeste. Por esta razón, concluye, «asocian con Jesucristo y otorgan parte en su 'Cuerpo' y 'Sangre', esto es, en la salvación concluida en su muerte expiatoria»<sup>35</sup>.

Lo más sorprendente de esta argumentación es su punto de partida, a saber, las palabras del cáliz en las que, a su juicio, no

<sup>34</sup> H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, 85, sintetiza el resultado de su investigación sobre los gestos de Jesús con el pan y el vino en la Cena de la siguiente manera: «comprobamos que dos gestos corrientes, fuertemente asentados en el protocolo de la comida o banquete judíos, han sido alterados en el ritual de la comida de la cristiandad primitiva; han sido acentuados de manera peculiar, han sido colocados en paralelo recíproco y reunidos en una unidad inseparable».

<sup>35</sup> O. Hofius, *Herrenmahl*, 395.

hay identidad sustancial entre el cáliz y la alianza. Naturalmente, las categorías de *identidad sustancial* o de *presencia real* no aparecen en Pablo así formuladas<sup>36</sup>, aunque, pese a la objeción de Hofius, el Apóstol utilice el verbo *ser*. En cuanto al recurso de 1Cor 10,3s, con su terminología de comida y bebida «espiritual», como clave para interpretar la paradosis de Pablo, es un argumento que puede volverse contra el mismo Hofius. ¿Por qué no explicar mejor 1Cor 10,3s desde la institución de la Eucaristía, y no al revés? ¿Tanta desconfianza merecen las palabras que, según el Apóstol, se remontan al Señor? Ciertamente hay que explicar el significado de las palabras eucarísticas, pero no mediante el recurso a 1Cor 10,3s, sino al mismo texto de la paradosis, que nos ha transmitido no sólo la forma sino el sentido original de las mismas; sentido que, según la afirmación ya citada de E. Käsemann, ha encontrado en el concepto de «presencia real» la expresión exacta de lo que Pablo quiere decir<sup>37</sup>.

Por último, si queremos ser fieles a todo el contexto de 1Cor 11,25, no puede ponerse en duda que los comensales de la mesa del Señor «beben el cáliz»<sup>38</sup>, es decir, la sangre de Cristo. A renglón seguido de las palabras que revelan cuál es el contenido del cáliz, la segunda orden de la *anamnesis* incluye el inciso muy significativo, «cada vez que bebáis», que quita cualquier duda sobre un elemento sustancial de la liturgia eucarística: la comunión en la sangre de Cristo<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> En p. 395, nota 236, del artículo citado, O. Hofius hace la siguiente afirmación: «Según mi opinión, Pablo no conoce en absoluto ninguna *especial* presencia real de Cristo en la Cena del Señor que se distinga de su permanente presencia real en su Comunidad». En este sentido critica la posición de H.J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 374, donde afirma que Pablo sostiene «la presencia real somática», explicándola así: «El Cuerpo y la Sangre del Cristo crucificado están realmente presentes en los elementos de la Cena, el pan y el vino».

<sup>37</sup> E. Käsemann, *The Pauline Doctrine of the Lord's Supper*, 128. Véase la página 11 de nuestro prólogo.

<sup>38</sup> W. Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther*, 38, califica esta expresión de «llamativa fórmula». Ciertamente es imposible entenderla si no es como metonimia del contenido del cáliz, que, en ningún caso, puede ser la «alianza». Rechazamos, pues, el juicio de B. Witherington, *Conflict and Community in Corinth*, 251: «Pablo no vincula específicamente el cáliz a la sangre de Jesús... Jesús no pide a los discípulos beber su sangre, lo que habría sido, en cualquier caso, algo contra lo que un judío reaccionaría con horror. Por consiguiente, Pablo nada dice sobre el vino representando la sangre de Cristo».

<sup>39</sup> Cf 1Cor 10,16.

### 3. ¿Alianza o Testamento?

Otra cuestión que suscita un debate interminable en torno a las palabras eucarísticas de Cristo, y que manifiesta su dificultad, es la que se refiere al significado de la palabra griega διαθήκη<sup>40</sup>. Así presenta el problema E. Grässer:

«El único pasaje del Nuevo Testamento en el que *diatheke* aparece en los labios de Jesús son las palabras sobre el cáliz en el ámbito del relato de la cena en Mc 14,22-25 par. y 1Cor 11,22-26. Para el historiador, esta circunstancia no es nada satisfactoria; también una rápida ojeada a la sinopsis, de hecho, debería persuadirlo de que con relatos tan marcadamente divergentes no está pisando el terreno sólido de los hechos históricos, sino el suelo incierto de las etiologías culturales. En cualquier caso, nos encontramos no frente a narraciones históricas, sino a tradiciones litúrgicas formuladas de modo muy diferente, cuyo *Sitz im Leben* es la celebración de la cena de la comunidad. Su redacción como relato histórico es presumiblemente secundaria»<sup>41</sup>.

Aun cuando hoy, según H.J. Klauck, la cuestión sobre si *diatheke* debe traducirse por «alianza» o «testamento» ha quedado anticuada<sup>42</sup>, no faltan estudiosos que la consideran como una palabra que se remonta al mismo Jesús y los que ven en ella un

<sup>40</sup> Sobre la disyuntiva de alianza o testamento, véase el amplio estudio de L.G. da Fonseca, *ΔΙΑΘΗΚΗ - Foedus an Testamentum?* Bib 1927 (8) 31-50; 161-181; 290-319; 418-441, y Bib 1928 (9) 26-40; 143-160. En su opinión, de las tres opiniones corrientes —que signifique «testamento», «alianza» o ambas cosas al tiempo—, opta por el significado de «alianza». En las páginas 436-440 ofrece los argumentos a favor y en contra de las distintas opiniones.

<sup>41</sup> E. Grässer, *Il patto antico nel nuovo* (Studi Biblici 132), trad. de F. Bassani, Brescia 2001, 180. Puede apreciarse en este juicio que se da por incontestable que el relato de la institución de la Eucaristía, no sólo en el texto de 1Cor, sino en los evangelios, es considerado «tradición litúrgica» y presentado en clara oposición a «narración histórica». El resultado de nuestro trabajo pone en tela de juicio esta aseveración y sitúa el relato de la institución de la Eucaristía en el marco del relato histórico de la Pasión, del que sin duda se sirvió la tradición litúrgica. Nos hallaríamos, por tanto, en el estrato prelitúrgico del que hablan Betz y Jeremias (véanse nuestras notas 4 y 6).

<sup>42</sup> Cf. H.J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 313-314. Según E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 280, «como διαθήκη tenía el sentido prevalente de «testamento», Pablo insiste sobre el carácter infrangible que

añadido posterior, típico de una reflexión más desarrollada<sup>43</sup>. J.M. van Cangh, por ejemplo, sostiene que el texto primitivo de Marcos no hacía alusión a la alianza<sup>44</sup>. En posición contraria se expresa E. Ruckstuhl, para quien «el motivo de la alianza habrá pertenecido a la existencia original de las palabras eucarísticas de Jesús, aun cuando anteriormente nunca haya hablado a sus discípulos de alianza»<sup>45</sup>. Aunque este argumento del silencio de Jesús haya que utilizarlo con cautela, pues Jesús pudo haber reservado su enseñanza sobre la alianza para el momento de la institución de la Eucaristía, resulta ciertamente llamativo que ni en el relato evangélico, ni en el breve comentario que añade Pablo, se alude para nada a esta alianza<sup>46</sup>. De ahí que, según J.H. Klauck, este dato constituya una dificultad innegable para la autenticidad del logion<sup>47</sup>.

adquiere un testamento por la muerte de quien lo ha hecho (Gál 3,15s., Heb 9,16) y éste es el pensamiento contenido en las palabras de Cristo que va a concluir la nueva alianza por la efusión próxima de su sangre». M.J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc* (EtB), Paris 1966, 379-380, afirma que «se constata hoy que las inscripciones y papiros no emplean jamás διαθήκη más que con el sentido de testamento».

<sup>43</sup> Véase, a este respecto, J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte*, 186, que dice: «La cuestión de si ha tenido lugar un añadido se plantea ante todo para la expresión τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης (Mc 14,24); «se suscita la cuestión de si τῆς διαθήκης no es una antigua interpretación teológica que (mediante el uso de Ex 24,8 y Jr 31,31-34) explicaba la muerte expiatoria de Jesús como un sacrificio de alianza para la entrada en vigor de la salvación final» (p. 187).

<sup>44</sup> Según J.M. van Cangh, *Peut-on reconstituer*, 631, la fórmula de Mc sería «esta es mi sangre derramada por muchos»; en su opinión «la formulación de Mc 14,24 que cita Ex 24,8 (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης) es un *theologoumenon* más antiguo y más acorde con la idea de expiación (querida de la comunidad palestinense) que la formulación de 1Cor 11,25, par. Lc 22,20 que se basa sobre una reflexión teológica a partir de Jr 31,31 (καὶνὴ διαθήκη) y que estaba más adaptada a la mentalidad y a la liturgia de la comunidad helenística».

<sup>45</sup> E. Ruckstuhl, *Jesus im Horizont der Evangelien*, 98.

<sup>46</sup> Sobre este silencio de Jesús y el poco relieve que se da en los evangelios al concepto de «alianza», véase E. Grässer, *Il patto*, 194ss y 198-200. Según este autor, «si se prescinde de la carta a los Hebreos y de la paradosis de la cena, en ninguna parte del Nuevo Testamento la *diatheke* es un *theologoumenon* central» (p. 197). El concepto de «alianza», referido históricamente a la relación entre Yahvé/Israel, Dios/pueblo, es sustituido por el de *nueva creación escatológica* (cf. p. 198).

<sup>47</sup> H.J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 314. Reconoce, además, que el intento de querer explicar el significado de διαθήκη desde Lc 22,29, donde aparece διατίθεμαι y βασιλεία, no proporciona ninguna ayuda. A.J.B. Higgins, *The Lord's Supper*, 34, afirma que «no tenemos evidencia de que en su última comida con sus discípulos Jesús hablase de una nueva alianza o que hablase realmente de alianza».



Desde el punto de vista puramente literario, la fórmula de Marcos resulta ciertamente chocante. J. Weiss reconoce que la expresión τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης no es una expresión feliz; «τὸ αἷμά μου está ya fuertemente determinada, de forma que τῆς διαθήκης da una impresión sobrecargada; se puede sospechar que ο μου ο τῆς διαθήκης sean glosas»<sup>48</sup>. En cuanto a la fórmula de Pablo/Lc, el adjetivo καινή previene a los estudiosos frente a su antigüedad. Es improbable, afirma E. Ruckstuhl, que Jesús «ya en su palabra original sobre el cáliz haya hablado expresamente de nueva alianza»; en su opinión, esta *Urwort* «habrá estado más cerca de la palabra de Marcos sobre el cáliz con su referencia a la alianza del Sinaí que a la anámneseis cultural prepaulina»<sup>49</sup>.

Aun admitiendo la posibilidad de que el término διαθήκη pertenezca a la tradición primitiva, la dificultad estriba en acertar con su significado. W. Schrage reconoce, en primer lugar, que ninguna de las dos opciones —«alianza» o «testamento»— está exenta de malentendidos. Si διαθήκη es traducido por «alianza», como sucede alrededor de 270 veces en los LXX para traducir el hebreo ברית, hay que evitar, a su juicio, la consideración de la alianza como si se tratara de un pacto entre iguales<sup>50</sup>. Teniendo en cuenta este trasfondo en el que Dios se compromete con su pueblo con una promesa de fidelidad, la traducción de διαθήκη

<sup>48</sup> J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 287. Según P. Grelot, *Corps et Sang du Christ en gloire* (LecDiv 182), Paris 1999, 85, la palabra «alianza» en genitivo «podía ser una adición post-pascual a la fórmula original que habría dicho más simplemente: 'ésta es mi sangre que es derramada por muchos'».

<sup>49</sup> E. Ruckstuhl, *Jesus im Horizont der Evangelien*, 98. Según L.G. da Fonseca, *ΔΙΑΘΗΚΗ*, 436-437, ya omitan o añadan καινῆς los testigos del texto de Mt y Mc, es evidente que se trata de la nueva alianza instituida por la sangre de Cristo, del mismo modo que la antigua fue sancionada por la sangre de las víctimas. Esta postura es simplificadora del problema, como ha puesto en evidencia la investigación posterior, puesto que si la expresión «nueva alianza» se refiere al texto de Jeremías, no hay que olvidar que ésta no implica el derramamiento de sangre. Los riesgos del afán concordista de L.G. da Fonseca son evidentes en toda su exposición.

<sup>50</sup> W. Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther*, 39. Aunque la exacta significación de ברית es discutida, reconoce que debe prevalecer la idea de que es Dios quien establece soberanamente el orden de la salvación mediante la libre disposición de su voluntad. Esto no debe hacer olvidar, en su opinión, que la alianza conlleva un cierto carácter bilateral en cuanto que el pueblo debe corresponder al gesto de Dios. En cuanto a la traducción de ברית por «alianza» en los LXX, M.J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 380, dice que «quizá han empleado διαθήκη porque συσθήκη habría indicado una igualdad de los contrantes».

por «alianza» parece más adecuada, según Schrage, que la de «testamento», que suscita también otros malentendidos al tratarse de la voluntad de un muerto; estos malentendidos chocan más en aquellos pasajes donde aparece el adjetivo καινή, de significado escatológico.

Otra cuestión dificulta aún más la recta comprensión de la palabra διαθήκη. ¿De qué alianza habló Jesús? Habida cuenta de que en los evangelios nunca aparece este término en labios de Cristo, faltan datos definitivos para responder a esta pregunta clave. La fórmula de Marcos y Mateo es cercana al texto de Ex 24,8, que narra la institución de la alianza sinaítica. Jesús se referiría entonces a su sangre con la ayuda de una imagen elocuente para todo israelita, aunque es preciso reconocer que dicha imagen no corresponde ni a lo que se celebraba en la Pascua judía ni a lo que Jesús afirma sobre el valor redentor de su sangre, más acorde con la imagen del cordero pascual, cuya sangre obtuvo la liberación del pueblo judío<sup>51</sup>.

La fórmula de Pablo/Lc tiene como dato distintivo, frente a Mc/Mt, el adjetivo καινή que califica a διαθήκη. En general, los estudiosos que traducen διαθήκη por «alianza», piensan que Pablo se refiere en 1Cor 11,25 a la *nueva alianza* anunciada en Jr 31,31 (LXX: 38,31). Sin embargo, esta identificación no está exenta de dificultades, como hace notar J. Betz con sus argumentos en contra. Según su parecer, el texto de Jeremías no vincula el establecimiento de la nueva alianza a la imagen (mesiánica) de un mediador como sucede en otras citas del AT (Is 42,6; 49,8; Sal 89,3s; Ez 34,23s); nada dice de la sangre como elemento constitutivo de la nueva alianza; el perdón de los pecados, profetizado por él, tampoco aparece como fruto de su pasión expiatoria; por último, la promesa de la nueva alianza en Jeremías se dirige formalmente a la casa de Israel aun cuando en el trasfondo pueda divisarse la universalidad de la misma<sup>52</sup>. Concluye, pues, que aunque Jr 31,31 permanezca cercano a las afirmaciones sobre la «nueva alianza» de los textos eucarísticos, debe excluirse como la referencia directamente buscada<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte*, 187-188, reconoce que la idea de alianza no juega ningún papel en la liturgia pascual, aunque «se encuentra fuera de ella, eventualmente, la unión entre Pascua y alianza».

<sup>52</sup> J. Betz, *Die Eucharistie*, 62.

<sup>53</sup> E. Grässer, *Il patto*, 185, afirma que «en 1Cor 11,25 no es mencionado explícitamente ninguno de los elementos de Jr 31,33s». Enumera así dichos elementos: la ley escrita en los corazones; la relación de recíproca vecindad entre

También W. Schrage considera muy categórico el juicio de E. Käsemann, para quien 1Cor 11,25 hace referencia a la nueva alianza de Jr 31,31, precisando que en el texto del profeta no se alude al derramamiento de sangre<sup>54</sup>. Aunque éste no sea tampoco un dato definitivo, previene ciertamente ante juicios precipitados. Por su parte, M. Karrer afirma que la expresión «nueva alianza» de 1Cor 11,25 no tiene que relacionarse necesariamente con la fórmula y el texto de Jr 31,31, pues la situación de *καινή* es distinta en ambos textos<sup>55</sup>. El texto de Jeremías, además, no caracteriza la «nueva alianza» como una ofrenda de la vida, sino ante todo como promesa para una vida en la Torá, de lo que nada se dice en 1Cor 11,25. Karrer indica, a este respecto, que en la investigación de las últimas décadas, se aviva la disposición a interpretar nuestro texto, como tradición que llega hasta Pablo, independientemente de Jr 31,31-34. A su juicio, la «alianza» del texto paulino se refiere a la acción de Dios que interviene de forma nueva e inaudita, escatológica, a favor de los hombres por medio de Jesucristo<sup>56</sup>. En esta misma línea se manifiesta E. Grässer, para quien el término *diatheke* en las palabras sobre el cáliz es «fórmula abreviada» para designar la salvación de Dios como se ha realizado en la palabra y en la obra de Cristo. En otras palabras,

Dios y el pueblo; el conocimiento directo de Dios; la remisión de los pecados. El hecho de que Jr 31 no diga nada sobre que la nueva alianza tenga que ver con la sangre, le hace afirmar que «ninguno pretende seriamente que en Pablo o Lucas la nueva *diatheke* sea entendida en el sentido del AT» (p. 185).

<sup>54</sup> W. Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther*, 39; de ahí que, según este autor, no deba excluirse de 1Cor 11,25 una referencia a Ex 24,8 (p. 40). Muy categórico se muestra también E. Ruckstuhl, *Jesus im Horizont der Evangelien*, 89, al afirmar que la diferencia entre el texto de Marcos y el de Pablo es que éste pone el acento en la alianza que es presentada como la de Jr 31,31-34.

<sup>55</sup> En Jr 38,31 aparece *διαθήκη καινή*, mientras que en 1Cor 11,25 leemos *καινή διαθήκη*. E. Grässer, *Il patto*, 186, afirma que se discute si la idea de la nueva alianza, «que fue activa en un grupo marginal (Qumran) y no en el judaísmo oficial, haya que reconducirla en general a Jr 31 y no más bien a la teología deuteronomística».

<sup>56</sup> M. Karrer, *Der Kelch des neuen Bundes. Erwägungen zum Verständnis des Herrenmahls nach 1 Kor 11,23b-25*: BZ 34 (1990) 219, nota 111. Karrer prefiere la traducción de «neue Setzung» a las de «neuer Bund» y «neues Testament» y considera que la referencia al cáliz no remite necesariamente a la Pascua, sino que recoge otro simbolismo veterotestamentario: la ira y el juicio de Dios que Jesús acepta sobre sí convirtiendo el cáliz en «bendición» para los hombres. También G. Barbaglio, *La Prima lettera ai Corinzi*, 595, reconoce que no parece cierto que «la formulación paulina y lucana... aluda a Jr 31,31, en donde falta el elemento de la institución mediante la sangre».

*καινή διαθήκη* debe ser vista e interpretada a partir de la *Βασιλεία τοῦ θεοῦ*, y viceversa<sup>57</sup>.

Otra corriente de interpretación, representada por J. Betz, es la que intenta explicar el término *διαθήκη* a la luz de la figura del Siervo de Yahvé. Este exegeta fundamenta su hipótesis: a) en las resonancias que la teología del Siervo de Yahvé tiene en el primitivo relato apostólico de la Eucaristía; b) en la relación de la nueva alianza con una comida en Is 55,1-3; y c) en la importancia que en la primitiva cristología y liturgia han tenido los cánticos del Siervo. Y concluye que esta figura constituye el punto de referencia inmediato para entender la palabra sobre el cáliz con su referencia a la «alianza»<sup>58</sup>.

Betz reconoce, sin embargo, que los versos de Isaías en los que apoya su argumentación (Is 42,6; 49,8), no testimonian la unión de alianza con sangre, aunque hay que leerlos a la luz del sangriento varón de dolores del capítulo 53, y teniendo en cuenta que la pasión aparece en el contexto de los capítulos 42 y 49. El hecho de que esta pasión sea expiatoria y de que la alianza gire en torno a la persona misma del Siervo y tenga dimensión universal, llevan a J. Betz a considerar tan clara la armonía objetiva de las afirmaciones del Siervo con lo que se predica del cáliz de la Cena que, a su juicio, la «nueva alianza» apunta a Is 42,6 y 49,8 como punto de referencia directo y evidente, resonando en el fondo las representaciones de otras expresiones como Jr 31,31 y Ex 24,8. Así, «la primitiva perícopa apostólica de la Institución proclama como contenido del cáliz al Siervo de Dios, la alianza en persona. Con ello, por tanto, la segunda palabra interpretativa acepta la afirmación de la primera, la precisa y la aclara. Así prueba el primitivo relato apostólico de la Cena una magnífica unanimidad. Se incluye de modo completamente armónico en la

<sup>57</sup> E. Grässer, *Il patto*, 194. Según este autor, la *diatheke* en Pablo va más allá de la renovación de la antigua, es algo cualitativamente diverso, que define como «el nuevo ordenamiento de la salvación puesto en vigor por Dios en virtud de la muerte de Jesús, ordenamiento que en realidad es el señorío del Cristo presente. Que Pablo no añada otro sentido que éste a la nueva alianza lo prueba, más aún que 2Cor 3, el nombre que da a la última cena de Jesús: κυριακὸν δεῖπνον, cena que pertenece al Señor (1Cor 11,20), que se ofrece bajo el pan y el cáliz permitiéndonos con esto participar en su muerte, por consiguiente, en sí mismo» (p. 187). A nuestro juicio, este situar la «Cena del Señor» en el contexto de la «καινότης escatológica» (p. 188-189), obliga a repensar el concepto de «alianza» desde el acontecimiento salvífico que es la Eucaristía.

<sup>58</sup> J. Betz, *Die Eucharistie*, 62-63.

más antigua cristología y liturgia en cuyo punto central está Jesús como Siervo de Dios.<sup>59</sup>

El mérito de esta interpretación es el de haber colocado la persona de Cristo en el centro mismo de su acción eucarística, que ciertamente alude al Siervo de Dios, al menos en la referencia a la expiación realizada «por muchos». El cuerpo entregado y la sangre derramada sólo se pueden comprender como la alusión directa a la muerte que Cristo, el Siervo de Dios, se dispone a vivir como expiación por los hombres. Dicho esto, es discutible que el término *διαθήκη* deba entenderse como referencia a la misma persona de Jesús, que la utilizaría, como parece pensar J. Betz, como definición de sí mismo como Siervo. En este sentido, aunque Is 42,6 y 49,8 presentan la vocación del Siervo con la imagen de «alianza para un pueblo», carecen, como el mismo Betz indica, de la referencia a la sangre para aceptar que han sido utilizados en las palabras sobre el cáliz como referencia directa y evidente. Tampoco es evidente, sino muy discutible, que la fórmula «sangre de la aspersión» se utilice en Heb 12,24 para designar la sangre de la Eucaristía con el trasfondo de Is 52,15, donde el Siervo, según la interpretación de Betz, «asperja a los pueblos».<sup>60</sup> Hay que reconocer que, sea lo que sea de la interpretación de Is 52,15, la imagen de la aspersión con la sangre, que evoca la acción de Moisés en Ex 24,8, no cuadra con el contexto de la Cena en la que se ofrece el vino para ser bebido.

En cuanto a la referencia a Is 55,1-3, donde aparece la alianza vinculada a una comida, hay que tener en cuenta que la expresión griega utilizada en dicho texto es *διαθήκην αἰώνιον* y que el texto no alude tanto a un banquete cuanto al hecho de comprar de balde alimentos como signo de la abundancia y gratitud de Dios. Faltan, por tanto, elementos para poder determinar que este texto haya servido de trasfondo a las palabras eucarísticas en la Última Cena. La diversidad de contextos en los que aparece el término *διαθήκη* —alianza sinaítica, nueva alianza de Jeremías, la alianza del Siervo, etc.— impide, sin contar con mayor precisión textual, determinar cuál de estas referencias ha

<sup>59</sup> J. Betz, *Die Eucharistie*, 64. Por lo que se refiere a la fórmula del cáliz en Mc 14,24, R. Pesch, *Das Markusevangelium* (HThK II/2), Freiburg-Basel-Wien 1977, 359, considera que la idea de «sangre de la alianza», de Ex 24,8, y la de la ofrenda de la vida con valor expiatorio universal de Is 53 no se excluyen, sino que se favorecen mutuamente.

<sup>60</sup> Véase su interpretación de Is 52,15 en p. 77s.

servido para caracterizar el sentido de *διαθήκη* en la palabra eucarística sobre el cáliz.

Ante esta dificultad, queremos insistir en que la traducción de *διαθήκη* por «alianza» viene muy determinada, en nuestra opinión, por la supuesta relación causal o instrumental que establece la preposición *ἐν* entre *ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν* y *τῷ ἐμῷ αἵματι*. Quienes sostienen esta relación encuentran razonable que la *διαθήκη* de la que Pablo habla es la «alianza» que se establece *mediante, a causa de o en virtud de* la sangre de Cristo.<sup>61</sup> Ahora bien, la partícula *ἐν* puede tener, además del valor instrumental o causal, otros significados y funciones lingüísticas como calco del *bet* arameo que, según los autores ya citados, hay que suponer tras la preposición griega.<sup>62</sup> De confirmarse esta hipótesis, el conjunto *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* podría ser entendido en una relación distinta con los demás elementos de la frase y descubrirnos matices encubiertos de las *ipsissima Verba Jesu*.

Tampoco el adjetivo *καινὴ* tiene que interpretarse necesariamente en la perspectiva de Jr 31,31 que, como ya hemos dicho, dispone de una colocación distinta de las palabras. Incluso es discutible el matiz escatológico que algunos comentaristas ven en él. Como ocurre en Mc 1,27, donde los oyentes de Jesús dicen que su enseñanza es *καινὴ*, «nueva, no oída, desconocida hasta entonces»<sup>63</sup>, este adjetivo puede referirse sin más a la novedad traída por Cristo, que caracteriza de modo especial a su enseñanza. Recuérdese también que en el discurso después de la Cena en Juan, Jesús dice a sus discípulos que les da un mandamiento «nuevo», es decir, absolutamente desconocido hasta entonces.

<sup>61</sup> Véase sobre este aspecto lo que dice J. Betz, *Die Eucharistie*, 60-61, donde muestra la dificultad que supone vincular la frase *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* sólo a τὸ ποτήριον o sólo a ἡ καινὴ διαθήκη. W. Schrage, *Der Erste Brief an die Korinther*, 37, opina que *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* tiene que unirse con *διαθήκη*, a pesar de que no se repita el artículo, o con *ἐστίν*, y *ἐν* tiene que ser comprendido como instrumental: «por la sangre de Jesucristo es realizada la nueva alianza».

<sup>62</sup> Véase sobre este asunto la nota 23 del presente capítulo.

<sup>63</sup> J. Baumgarten, *καινός*, en H. Balz-G. Schneider (ed.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (BEB 90), vol. I, trad. de C. Ruiz-Garrido, Salamanca 99, 2130: «Se dice que las enseñanzas de Jesús son nuevas en el sentido de que no se conocía nada igual hasta entonces y de que son unas enseñanzas que se imparten con autoridad y causan asombro». Cf. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., völlig neu bearbeitete Auflage, herausg. von K. Aland und B. Aland, Berlin-New York 1988, 799-800.



A la luz de estas polivalencias de sentido en términos tan poco explicitados por el contexto, se debe ser cauto al adjudicar un determinado valor y tener en cuenta si el oscuro y extraño griego admite otras posibilidades de clarificación. Esto es lo que nos proponemos hacer en el siguiente apartado partiendo de la hipótesis de una traducción defectuosa de las palabras arameas de Jesús, que tuvo su origen en una mala lectura de las mismas.

#### 4. Tres originales arameos

Los tres originales arameos a que nos referimos y de los cuales nos vamos a ocupar en este apartado son los de Marcos, Lucas y Pablo. En esta enumeración hemos seguido el orden en que fueron redactados. Por varios volúmenes de esta colección puede ver el lector que poseemos pruebas definitivas, capaces de dar certeza, no simple probabilidad, de que el evangelio de Marcos, la fuente propia de Lucas (c.3-24) y las cartas de Pablo a los Corintios fueron escritos en arameo. Y, en muy grande medida, la causa de las extrañezas, oscuridades o estridencias que encontramos en el texto griego de estos escritos han sido los errores, incluso muy graves, de traducción. Ante las oscuridades de las palabras de Jesús sobre el cáliz, que ha puesto en toda su complejidad ante nuestros ojos la exposición precedente sobre la historia de la exégesis de las mismas, recurrimos buscando luz a los originales arameos de tres versiones que ofreceremos en este orden: Lucas, Pablo, Marcos. Porque, aunque hemos repetido que las versiones de Lucas y Pablo son en realidad una versión, nos interesa aislarlas porque alguna diferencia que hay entre ellas va a tener no escasa importancia. Así pues, comenzamos por ofrecer los textos griegos de las tres versiones, a continuación añadiremos las versiones de los respectivos originales arameos, y terminaremos ofreciendo una detenida justificación y explicación de estos originales y de las versiones que de ellos hemos hecho.

Lc 22,20:

τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη  
ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

1 Cor 11,25:

τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι·  
τοῦτο ποιεῖτε, ὅσάκις ἐὰν πίνετε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Mc 14,24:

τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης  
τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

Lc 22,20:

Este cáliz es mi misma sangre, que ratifica de nuevo el  
voto de que sea derramada por vosotros

1Cor 11,25:

Este cáliz es mi misma sangre, que ratifica de nuevo el voto;  
haced esto, cuantas veces lo bebáis en memoria mía.

Mc 14,24:

Esto es mi sangre, que ratifica de nuevo el voto de que  
sea derramada por muchos.

La oscuridad del texto griego está centrada en cuatro palabras: ἡ καινὴ διαθήκη ἐν. Pues bien, comencemos por decir que estas cuatro palabras representan tres malas lecturas y dos malas traducciones; y naturalmente no puede haber buena traducción si hay mala lectura del original semítico.

En primer lugar, la preposición ἐν es traducción sin duda de la con frecuencia equivalente aramea ܒ. Pero en este caso, ܒ no era una preposición con valor instrumental o causal, sino una partícula enfática. Por eso nosotros, considerando el arameo escondido tras ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι, ܒܕܡܝ, predicado de la proposición nominal cuyo sujeto es «este cáliz», traducimos «este cáliz es mi misma sangre». Como ejemplo de ܒ enfático en hebreo traemos aquí Sal 33,4, que dice: «Y todas sus (= de Dios) obras son la misma verdad (וְכָל־מַעֲשָׁיו בְּאֱמֻנָה)».<sup>64</sup>

A nuestro juicio, la razón de que en el texto griego encontremos la locución «mi sangre» tan distanciada del sujeto de la proposición, «el cáliz», es la siguiente: el traductor creyó que el último inciso de las palabras de Jesús sobre el cáliz era una proposición de relativo introducida por el pronombre ὅτι: «que será derramada por vosotros». Por tanto, en buena estilística esta proposición de relativo debía seguir inmediatamente a «mi sangre». Pero como ha podido verse en nuestras versiones, el inciso final no era una proposición de relativo, sino que ὅτι era la conjunción que introducía una proposición explicativa del término «voto/deseo», con la que se especificaba el contenido de ese voto de Jesús.

<sup>64</sup> M. Dahood, *Psalms III*, 399s.

Pasando ahora al comienzo del texto griego, debemos decir, en primer lugar, que la frase aramea que subyace a ἡ καινὴ διαθήκη era una proposición de relativo sin pronombre. Como ejemplo de proposición de relativo sin pronombre en arameo, las gramáticas señalan únicamente Dn 3,1, citado ya en nuestra argumentación del capítulo primero<sup>65</sup>. En hebreo, esta construcción es un tanto frecuente; de ella ofrece M. Dahood una abundante colección de ejemplos. Entre ellos se encuentra éste de Sal 18,28: «Ciertamente tú eres el Fuerte que salvas al pobre (כִּי־אַתָּה עֹשֶׂה עִנִּי חֹשֶׁעַ)»<sup>66</sup>.

El arameo que el traductor tradujo por ἡ καινὴ διαθήκη era: קִמָּא חֲדָתָא קִמָּא. La primera palabra creyó que era la aramea que significa «alianza»; porque de ella se sirven los targumes para traducir el término hebreo בְּרִית, que a su vez los LXX traducen por διαθήκη. La palabra siguiente creyó que era el adjetivo «nuevo», masculino, en estado enfático, concertado con el que significa «alianza», que también es masculino; de ahí que habiendo traducido el primer término por διαθήκη, tradujese el adjetivo siguiente por καινὴ, y añadiese el artículo griego por el estado enfático del arameo. En cuanto a la tercera palabra del original que hemos dicho, el traductor creyó que se trataba de una repetición por error de escriba de la primera, es decir, de «alianza», y prescindió de ella en la traducción. Ahora bien, lo que había verdaderamente en arameo era lo siguiente: el primer קִמָּא debía leerse no *qeyamā*, que es el vocablo que significa «alianza», sino *qayyamā*, que era infinitivo pael del verbo קָם, que significa «ratificar».

Lo que el traductor creyó que era el adjetivo masculino enfático חֲדָתָא, era en realidad un adverbio formado mediante la terminación א, añadida al adjetivo. Ejemplo de cómo de un adjetivo puede formarse un adverbio tenemos en arameo bíblico צִיב, «cierto», צִיבָא, «ciertamente». Así, en Dn 3,24, cuando el rey pregunta: «¿No arrojamus en el fuego tres hombres?», los servidores le responden: «Ciertamente, oh rey (צִיבָא מַלְכָּא)». El último término del grupo, el omitido por el traductor al griego, era *qeyamā*; la identidad de grafía consonántica le hizo creer que se trataba de

<sup>65</sup> Cf. H. Bauer-P. Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Halle 1927 (reimpr. Hildesheim-New York 1969), 355a. Véase nuestra p. 55.

<sup>66</sup> M. Dahood, *Psalms III*, 426s. Comentando este verso, M. Dahood dice que el uso de estas proposiciones de relativo sin pronombre es más frecuente de lo que las gramáticas parecen sugerir.

una repetición del vocablo anterior. Pero, en el original arameo este término no significa «alianza», sino «voto/deseo», y se refería a un voto/deseo de Jesús que Lucas había descrito antes en el relato; en el relato arameo, desgraciadamente llegado a nosotros totalmente desfigurado en un griego punto menos que ininteligible. En Gn 28,20 tenemos la breve narración de un voto de Jacob en que el targúm para la palabra «voto» utiliza קִים: «E hizo Jacob un voto (וַיִּקִּים יַעֲקֹב קִים, targúm: וַיִּדַּר יַעֲקֹב נִדָּר)».

En cuanto al infinitivo *qayyamā*, en cierto modo debemos decir que no debe extrañarnos el desacierto del traductor. Se trataba, en efecto, de un infinitivo con valor de verbo finito, que es como nosotros lo hemos traducido en las versiones ofrecidas al comienzo. Ejemplo de este uso del infinitivo (absoluto) hebreo tenemos en Sal 17,4-5, en que el salmista dice: «My legs held firmly to the paths of ruggedness (אֲרֻחָה פְּרִיץ תַּמָּךְ אֲשֶׁר)»<sup>67</sup>. Para comodidad del lector repetimos aquí la versión completa del texto arameo de Lucas:

Este cáliz es mi misma sangre, que ratifica de nuevo el voto de que sea derramada por vosotros.

Por lo que respecta a la versión de Pablo en 1Cor, el original arameo es idéntico al que hemos reconstruido para Lucas. Pero su versión griega contiene una diferencia frente al griego de Lucas, y es al menos posible que a esta diferencia entre las versiones griegas correspondía la misma diferencia en las arameas. En efecto, en el texto de Pablo no aparece el inciso de que «sea derramada por vosotros». Y en su lugar tenemos: «haced esto, cuantas veces lo bebáis, en memoria de mí». También ahora repetimos aquí la versión entera del original arameo de Pablo:

Este cáliz es mi misma sangre, que ratifica de nuevo el voto; haced esto, cuantas veces lo bebáis, en memoria mía.

Si nos preguntamos cómo pudo cometerse este error de lectura y traducción, podemos suponer que el concepto de «nueva alianza» circulaba ya en la Iglesia primitiva para explicar la nueva realidad que Cristo había instaurado con su misterio pascual. Así, las palabras de Jesús sobre el cáliz, que en el nivel

<sup>67</sup> M. Dahood, *Psalms III*, 426.

histórico interpretaban sus actitudes ante la muerte, recibieron, por el error de lectura y traducción que suponemos, una *lectura* hecha desde la primera teología cristiana. El traductor, si cometió un error, nos dejó, sin embargo, constancia de la fe de la Iglesia en la muerte de Cristo como «nueva alianza». Si estas palabras pertenecían o no a la fórmula ritual de la acción eucarística es algo que no podemos precisar con los datos que poseemos. Más bien da la impresión de que tal como las hemos reconstruido, las palabras de Jesús sobre el cáliz encajan perfectamente en un relato de la pasión que describe sus actitudes y narra los acontecimientos. Serían, por tanto, testigos del nivel del Jesús histórico y no tanto de la liturgia del primitivo culto cristiano, como se viene afirmando<sup>68</sup>. Como veremos en el anejo a este capítulo, Lucas es el evangelista que nos ha transmitido con mayor detalle un relato de la institución de la Eucaristía que ilumina perfectamente la reconstrucción que hemos hecho de las palabras de Jesús sobre el cáliz<sup>69</sup>.

Con esto pasamos a analizar el original griego de Marcos, seguido de cerca por Mateo, cuya extraña construcción ha puesto en duda la posibilidad de que esconda un original semítico<sup>70</sup>. «A la hipótesis de un sustrato semítico, que se presenta de golpe,

<sup>68</sup> Ya hemos hecho referencia en la nota 41 a la oposición que establece E. Grässer entre narración histórica y tradición litúrgica. En nuestra hipótesis, el relato de la institución de la Eucaristía se explica perfectamente como narración histórica dentro del relato de la Pasión, que ha podido recibir influjos litúrgicos, pero que conserva las palabras de Jesús. En este sentido no estamos de acuerdo con la afirmación de Grässer de que «su redacción como relato histórico es presumiblemente secundaria».

<sup>69</sup> Sobre el concepto de «nueva alianza» en 2Cor 3,4-6, al que se alude con frecuencia como *teologumenon* para explicar la teología de Pablo en 1Cor 11,25, véase la interpretación de J. Carrón Pérez-J.M. García Pérez, *Cuando se escribieron los evangelios. El testimonio de san Pablo* (SSNT VII), Madrid 2001, 111-139. En esta interpretación, el texto de 2Cor se refiere a los escritos sagrados de la primitiva Iglesia, considerados ya como «nuevo testamento» en contraposición con los escritos del pueblo de Israel. Es evidente, pues, que 2Cor 3,4-6, así leído, no ayuda a entender 1Cor 11,25.

<sup>70</sup> Véase sobre este problema J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte*, 186, donde reconoce la dificultad de una retraducción literal al hebreo o al arameo palestinese apoyado en que «un nombre con sufijo pronominal no tolera en general un genitivo después de él». Habiendo defendido esta posición en la segunda edición de su obra, J. Jeremias se retracta de ella rechazando como error el supuesto de que el orden seguido por las palabras griegas deba ser el mismo del orden semítico (p. 187-188).

se opone, dice J.E. David, este principio de la gramática tradicional según el cual, en un grupo de genitivo, un sufijo posesivo no se puede interponer entre el *nomen regens* y su determinativo». La transgresión de esta regla habría provocado una fórmula tan «incorrecta en arameo como difícil en griego»<sup>71</sup>. Ante esta supuesta incorrección, los estudiosos que consideran la fórmula de Pablo/Lc más primitiva sacan sus argumentos para considerar la fórmula de Mc/Mt más evolucionada. Otros, que mantienen el carácter arcaico de esta última, se ven en la necesidad de tener que optar entre τὸ αἶμά μου o τὸ αἶμα τῆς διαθήκης.

En el estudio que dedica a esta fórmula, J.E. David presenta una serie de ejemplos tomados de la Biblia hebrea donde un sufijo pronominal se interpone de hecho entre un constructo y su genitivo; deduce, por tanto, que dicha construcción puede darse también en arameo, lo que confirmaría la hipótesis de que la fórmula de Mc/Mt es un «calco exacto de una fórmula aramea correcta»<sup>72</sup>.

En nuestra hipótesis, al explicar el original arameo de Lucas, hemos aclarado también en buena parte el de Marcos. En éste, lo que desconcierta es, como hace notar J. Weiss, el genitivo τῆς διαθήκης. Pues bien, el arameo subyacente a este genitivo era: ܩܝܝܡܐ ܩܝܝܡܐ, que en realidad debía leerse: *qayyamā' qeyamā'*. El primer término era también el infinitivo pael del verbo ܩܝܡ, «ratificar», empleado igualmente con valor de verbo finito, y precedido asimismo de un pronombre relativo elíptico: «que ratifica...». El traductor creyó que se trataba de la palabra que significa «alianza», y escribió el genitivo τῆς διαθήκης por creer que era un sustantivo con sufijo regido por «mi sangre», porque también un sustantivo con sufijo podía ser regente en hebreo, como muestran los ejemplos citados por J.E. David. Así, en Sal 71,6, el salmista dice dirigiéndose a Dios: «Por ti he sido sustentado desde el vientre, desde el seno de mi madre has sido mi sostenedor, cerca de ti es mi alabanza de perpetuidad (= mi alabanza perpetua) (בְּךָ תְּהִלָּתִי חַיִּים)»<sup>73</sup>. Pero, como hemos visto, no se trataba del sustantivo «alianza» en genitivo, sino del infinitivo pael de ܩܝܡ, que significa «ratificar», usado con valor de verbo finito.

<sup>71</sup> J.E. David, *Tò αἶμά μου τῆς διαθήκης. Mt 26,28: Un faux problème*. Bib 48 (1967) 291.

<sup>72</sup> J.E. David, *Tò αἶμά*, 292.

<sup>73</sup> M. Dahood, *Psalms III*, 382.



Recordemos, además, que en nuestra versión del original de Marcos hemos escrito: «que ratifica de nuevo el voto». Ya hemos indicado que la ausencia del adjetivo griego καινὴ ha dado pie a diversas teorías sobre la alianza a que se refiere el texto de Marcos, distinto del de Pablo/Lc que cuenta con dicho adjetivo. Nosotros, al añadir la expresión adverbial «de nuevo» no lo hacemos por capricho. Se trata de un adverbio elíptico con frecuencia en arameo, que es preciso explicitar para que el texto tenga pleno sentido.

Este fenómeno sintáctico o estilístico exige una explicación. En arameo puede ocurrir que la repetición de una acción se narre como si fuese la primera vez que se realiza; sólo el contexto hará ver que es preciso puntualizar la repetición de la obra mediante el adverbio correspondiente. Así, al dar los significados del verbo arameo בנה, E. Vogt dice: «*construxit, aedificavit aedificium (ex contextu) reconstruxit*». Y el ejemplo que cita es Esd 5,11, que dice: «Reconstruimos el Templo que estuvo construido antes (בנין ביהא דִּיהווא בנה מקדמה דנה) durante muchos años»<sup>74</sup>. Lo que hacen en Jerusalén los que han retornado de la cautividad de Babilonia es reconstruir un Templo que había construido Salomón, y después había destruido Nabucodonosor. Pero esto lo dice utilizando el mismo verbo que pudo usarse al narrar cómo Salomón construyó de nueva planta el Templo. Comentando la parábola del tesoro escondido, J. Jeremias señala que la frase οὐ εὗρων ἄνθρωπος ἔκρυπεν debe traducirse: «Que, encontrándolo un hombre, lo escondió de nuevo» (Mt 13,44). Porque antes se ha dicho que lo había encontrado, es decir, que estaba escondido, y él, cavando, lo halló»<sup>75</sup>.

También en el original arameo de Marcos, el inciso final de las palabras de Jesús sobre el cáliz, τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν, no responde a una proposición aramea de relativo, sino a una completiva introducida por la conjunción ܐܝܢ, mediante la cual se explicitaba el contenido del voto de Jesús. Acabemos, como en los dos casos anteriores, repitiendo nuestra versión del original arameo:

Esto es mi sangre, que ratifica de nuevo el voto de que sea derramada por muchos.

<sup>74</sup> E. Vogt, *Lexicon*, 28.

<sup>75</sup> J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965, 197.

En esta hipótesis se resuelven las dificultades señaladas por los estudiosos a propósito del texto de 1Cor. Ambas fórmulas, la del pan y la del vino, están en perfecto paralelismo, desapareciendo la «asimetría» a la que hace referencia J. Jeremias. Nuestro interés inicial no era hacerla desaparecer buscando una armonización de las fórmulas, sino rastrear en el original arameo que se esconde detrás de ellas. Al pan y al cáliz, como un par de conceptos estrechamente unidos, corresponden el Cuerpo y la Sangre de Cristo que poseen idéntico valor en la comprensión que Pablo tiene de la Eucaristía. Tampoco existe la «incongruencia» o la disparidad subrayada por Bornkamm y Käsemann, basada en la falta de correspondencia entre los términos *cuerpo/alianza*. No es preciso recurrir, por tanto, a una interpretación de la Eucaristía donde la Sangre de Cristo pierde su protagonismo, o lo cede al Cuerpo, para dar paso a artificiosas construcciones teológicas que proyectan sobre el Apóstol dos formas distintas de participar en la obra redentora de Cristo: la que se nos ofrece por medio del pan y la que se nos ofrece por medio del cáliz; como si ambas no estuvieran unidas entre sí por el hecho primero y fundamental de que Jesús tomó dos de los elementos de la comida, el pan y el vino, para realizar un único acto en el que tales elementos se convierten en signos sacramentales de su Cuerpo y de su Sangre<sup>76</sup>.

En cuanto a la posición de Hofius, queda puesta en entredicho desde su mismo fundamento. Recordemos que, a partir de las palabras del cáliz en las que, a su juicio, el cáliz no es la alianza, deduce que tampoco el pan es el Cuerpo de Cristo. Esta forma de argumentar cae por sí sola si lo que se predica del cáliz es la misma sangre de Cristo, como ha puesto de relieve nuestra versión. Pablo, por tanto, tiene en su mente, como contenido del cáliz, la sangre del Señor, de forma que Cuerpo y Sangre forman las realidades sagradas de la Cena que instituyó en la noche en que fue entregado. Exactamente lo mismo que dicen Marcos y

<sup>76</sup> H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, 80-85, considera que el hecho de que en la liturgia eucarística de la primitiva comunidad, tal como puede rastrearse en 1Cor 11,23-27, la acción sobre el pan y sobre el cáliz hayan quedado unidas litúrgicamente después de la cena, es un indicio claro de que en ambos gestos nos encontramos con *ipsissima facta Jesu*. Tales gestos, que según Schürmann fueron realizados por Jesús al comienzo y al final de la comida —sobre el pan y el vino respectivamente—, fueron unidos al final de la misma recibiendo así una unidad que revela el valor que les dio la comunidad como gestos con los que Cristo constituía su Cena.

Mateo. Al menos en este punto, no acertaba P. Benoit cuando decía que la fórmula paulina era imposible en arameo<sup>77</sup>.

En su estudio sobre la Eucaristía, H. Schlier resalta el aspecto de la comunión con el Cuerpo y la Sangre de Cristo al tratar de 1Cor 10,16ss. Según Schlier, en este texto Pablo parece conocer una fórmula de distribución de la Eucaristía distinta de la de 1Cor 11,24-25, donde el cáliz no está en paralelismo exacto con el pan<sup>78</sup>. En 1Cor 10,16, el paralelismo es total: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo?». A la luz de los resultados de nuestro estudio, podemos afirmar que esta valoración de Schlier no se impone como definitiva. En ambos textos, el pan y el cáliz están en perfecto paralelismo, de forma que *pan/cáliz* y *cuerpo/sangre* forman dos pares de conceptos que se corresponden mutuamente gracias a la acción litúrgica, cuyos orígenes se remontan al Jesús histórico, y que hace de quienes participan en la mesa del Señor partícipes del mismo Cristo. Esta participación, que Pablo explica en términos de «comunión», sólo se logra comiendo el pan y bebiendo del cáliz que contiene su sangre<sup>79</sup>. Por ello es evidente que para Pablo, «con las acciones estilizadas y entendidas en sentido cultural —de las cuales forma parte la recitación de las palabras del Señor sobre el pan y el vino— los participantes en la mesa del Señor se hacen partícipes de Él»<sup>80</sup>.

Ahora, para que todo lo escrito hasta aquí respecto a los tres originales arameos quede completamente claro, necesitamos hacer ver al lector qué voto o deseo de Jesús es éste de que hablan los tres textos reconstruidos. Y decimos sencillamente: el único evangelista que lo aclara, y muy bien aclarado con belleza de palabra y de contenido, es Lucas, en la primera parte de su relato de la Última Cena; relato que fue ciertamente escrito originariamente en arameo y que pertenece a la fuente propia del tercer evangelista. De él nos ocupamos en el anejo a este capítulo.

\*\*\*

<sup>77</sup> P. Benoit, *Le récit de la cène*, 170, nota 1, afirma que «mientras la forma de Mc se deja fácilmente reconstituir en arameo... y recibe de él incluso su verdadero matiz... la de Pablo es tan imposible en arameo como desafortunada en griego».

<sup>78</sup> H. Schlier, *La fine del tempo* (Biblioteca di Cultura Religiosa 16), trad. de G. Cecchi, Brescia 1974, 233.

<sup>79</sup> Cf 1Cor 10,17.21; las fórmulas «participar de un solo pan» y «participar de la mesa del Señor» (1Cor 10,21b).

<sup>80</sup> H. Schlier, *La fine del tempo*, 234.

# Anejo I: El relato de la Última Cena según san Lucas (22,15-18)

Por generosidad de M. Herranz Marco reproducimos aquí el estudio que dedica al texto de Lucas incluido por él en su libro *La Virginidad perpetua de María* (SSNT IX), Madrid 2002, 42-51.

Antes del relato de la institución de la Eucaristía, Lucas ofrece lo que podemos llamar un breve discurso de Jesús que es una expansión ante sus discípulos de un sentimiento hondo y exquisito. Sin salirnos del texto griego, podemos decir sin temor a equivocarnos que estos cuatro versículos pertenecen a la fuente propia de Lucas; pero esto resultará más rotundamente claro cuando hayamos reconstruido el original arameo que se esconde tras él. No es la primera vez que aducimos pruebas del original arameo de la fuente propia de Lucas mediante aclaración de pasajes oscuros y extraños apelando a su original arameo<sup>81</sup>. Para proceder con orden en nuestro análisis comenzaremos por ofrecer la versión de todo el breve discurso realizada por Nácar-Colunga, el texto griego lo iremos dando por separado al iniciar su detenido estudio.

<sup>15</sup> Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer,

<sup>16</sup> porque os digo que no la comeré más hasta que sea cumplida en el reino de Dios.

<sup>17</sup> Tomando el cáliz, dio gracias y dijo: Tomadlo y distribuidlo entre vosotros;

<sup>18</sup> porque os digo que desde ahora no beberé del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios.

En realidad, a pesar de los intentos de muchos estudiosos para lograr un sentido aceptable a estas palabras de Jesús, creemos es innegable que sobre ellas se cierne una espesa capa de oscuridad. Aunque pueda parecer insignificante la locución «con vosotros» del comienzo, en realidad resulta de una fuerte extrañeza el hecho de que en el versículo siguiente, al dar Jesús la

<sup>81</sup> Cf. J. M. García Pérez-M. Herranz Marco, *La lengua original de la fuente propia de Lucas*, en J. J. Ayán-J. M. Córdoba (ed.), *Sa iudu idu. Estudios sobre las culturas antiguas de Oriente y Egipto. Homenaje al Prof. Ángel R. Garrido Herrero*: Isimu 2 (1999) 547-560.

causa de su ardiente deseo, ni menciona ni hace la más leve alusión a sus discípulos. Incluso creemos que el conjunto de los dos primeros versículos resultaría más tolerable si se prescindiera de esa locución. Por lo que se refiere a la causa de este ardiente deseo, repetimos lo dicho, la oscuridad del texto griego es total. A pesar de lo que hemos dicho respecto a los inútiles esfuerzos de los estudiosos debemos hacer una salvedad: el verdadero responsable de ellos, al menos en muy alta medida, es el griego con su resistencia a dar un sentido claro. Y sin extendernos más, iniciamos nuestro análisis.

a) «Ardientemente he deseado» (v.15)

Consideramos preferible ahora, tras ofrecer el texto griego, añadir directamente la traducción del original arameo que hemos reconstruido, y a continuación hacer seguir su justificación lingüística.

ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν  
πρὸ τοῦ με παθεῖν.

Ardientemente deseé comer este cordero pascual cuando estaba lejos de vosotros, lejos de la mañana de mi venir al encuentro del padecer.

Ante el original arameo de estas palabras de Jesús en la Última Cena conservadas por Lucas suponemos que el lector experimentará la misma estremecida sorpresa que sentimos nosotros cuando, después de una búsqueda prolongada durante más de dos años, llegamos al convencimiento de que sólo este arameo daba razón del texto griego. La coincidencia entre este relato evangélico y el de las dudas de san José, cuyo arameo hemos reconstruido, es clara: en los dos se afirma que la concepción de Jesús, Hijo del Altísimo, por obra del Espíritu Santo, tuvo lugar una mañana. Por tanto, antes de esa mañana Jesús existía y vivía en la intimidad de Dios y fue desde allí de donde, en aquella mañana, vino al encuentro de su padecer. Y creemos es deber nuestro llamar la atención sobre este modo de designar Jesús el acontecimiento de su encarnación: su venir al encuentro del padecer.

En primer lugar digamos que *πάσχα*, transcripción del vocablo arameo correspondiente, no designa aquí la fiesta de Pascua, sino el cordero pascual, al cual se refiere Jesús diciendo

literalmente: «Este cordero pascual». El resto del versículo, a partir de *μεθ' ὑμῶν*, decía así en arameo:

עמכם קרמה קרמה מחשי.

La locución preposicional *עמכם* no significaba aquí «con vosotros». Debemos recordar que, entre los significados de la preposición *עם*, el único que aquí hace sentido es el que tiene como sinónima de *מן*, y así puede expresar la separación o ausencia. En Sal 85,5, por ejemplo, dice el salmista: «Retorna a nosotros, Dios de nuestra prosperidad, destierra tu indignación lejos de nosotros (*הפר כעסך עמנו*)»<sup>82</sup>. Pero la sencilla unión de preposición y sufijo de segunda persona plural era aquí un predicativo de estado, cuya equivalencia castellana debe ser: «cuando estaba lejos de vosotros». Para que se entienda bien lo que decimos y la traducción que hacemos de este predicativo creemos necesario traer aquí la oportuna descripción que de él hace P. Joüon:

«Si a una proposición verbal que forma en sí misma un todo completo se añade una afirmación complementaria que expresa un estado o una cualidad del sujeto (o del objeto), esta afirmación complementaria, que expresa algo nuevo, no puede ser simplemente coordinada al sujeto (o al objeto): está subordinada al predicado verbal, a la manera de un adverbio, y, en consecuencia, se pone en acusativo. El acusativo se reconoce, al haber desaparecido las antiguas desinencias de casos, en la indeterminación. El acusativo de estado puede ser un adjetivo, un participio, o un sustantivo. Puede referirse al sujeto, o al objeto»<sup>83</sup>.

Y entre los ejemplos de sustantivos funcionando como predicativos cita Gn 17,12, donde se dice: «Cuando tengan ocho días, todos vuestros varones serán circuncidados (*בן שמונה ימים ימל לכם כלזכר*)»<sup>84</sup>.

Respecto al resto del versículo de Lucas que estamos analizando, en el original arameo que hemos reconstruido puede parecer que existe una palabra repetida dos veces, *קרמה*. Esto fue

<sup>82</sup> Cf. M. Dahood, *Psalms II. 51-100. Introduction, Translation, and Notes* (AncB 17), New York-London 1968, 287.

<sup>83</sup> P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 126a.

<sup>84</sup> P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 126c.



lo que creyó el traductor, y por ello pensó que una de las grafías era repetición de la primera por error de escriba; y la primera la interpretó como la preposición «antes de». De este modo, uniendo esta preposición con el infinitivo sufijado *מחש*, nos dio en griego *πρὸ τοῦ με παθεῖν*, «antes de mi padecer». Pero no se trataba de una palabra repetida dos veces, sino de dos palabras distintas, a saber:

— el sustantivo «la mañana», en estado constructo, leído *qadmat*;

— del verbo *קדם* el infinitivo, estado constructo, de la forma pael, que significa «venir al encuentro», leído *qaddamut*.

El sufijo de primera persona en *מחש*, debido a que este infinitivo está regido por el precedente *qaddamut*, debe ir con éste en la traducción. Ahora bien, la preposición *עם*, que aparece inmediatamente antes, tenía aquí doble función: en el lugar donde aparece visiblemente y, de forma elíptica, delante del sustantivo *קדמה*, «la mañana de». Como ejemplo de este fenómeno en preposiciones traemos aquí Sal 57,5, que dice: «Yo en medio de leones debo yacer, en medio de los que rugen buscando presas humanas (נפשי בחור לבאם אשכבה להשיב בני אדם)». Obsérvese que la preposición compuesta *בחור*, explícita delante del sustantivo «leones», se halla también elíptica, y, por tanto, ha de traducirse delante del participio *להשיב*, «los que rugen»<sup>85</sup>. Creemos que esta construcción se hallaba presente también en el texto de Lucas que analizamos.

b) «No la comeré más hasta que...» (v.16)

He aquí el texto griego y la versión del original arameo que hemos reconstruido:

λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

Porque os digo: Cuando yo sea comido como él (= como este cordero pascual), llegará a su plenitud el Reino celestial de Dios.

En primer lugar digamos que el futuro *φάγω* es sin duda traducción del participio pasivo del verbo *אכל*, que puede usarse con valor de forma verbal finita referida al futuro, o de la fórmula

<sup>85</sup> Cf. M. Dahood, *Psalms II*, 52; *Psalms III*, 436s.

perifrástica *אכל אהו*. El traductor creyó que el participio *אכל* era de la forma peil, y leyó *'akel*. Pero, como hemos dicho, se trataba de un participio peil, pasivo, aunque escrito con la misma grafía del activo. En cuanto a la posibilidad de esta confusión de participios activo y pasivo de la forma simple debemos hacer unas puntualizaciones. Los perfectos y participios de la forma peil, tanto en el arameo del AT como en el de Qumrán, suelen llevar ordinariamente un *yod* de *mater lectionis* después de la segunda radical. Sin embargo, según el texto usado por L. Palacios en su gramática, en los seis capítulos arameos de Daniel hay cuatro casos en que el perfecto peil está escrito sin *yod* que distinga la pasiva; por tanto, si el contexto no fuera suficientemente claro, la forma verbal pasiva podía tomarse como activa. Estos pasajes son: 3,21: *כפיתו*, *kefitu*; 5,27: *תקלתא*, *teqilt(a)*; 7,14: *יהב*, *yehib*; 7,22: *יהב*, *yehib*<sup>86</sup>. En 6,18, el aparato crítico sugiere que se lea *simat*, forma pasiva, no la activa *sumat*, ya que la que exige el contexto es la pasiva<sup>87</sup>. Señalemos también que en el *Génesis Apócrifo* de Qumrán aparecen dos casos de forma peil con grafía de forma peil, es decir, sin *mater lectionis yod*: 2,17: *שחה*; 20,14: *דברה*. Este último texto merece una atención especial. En 20,14, Abrahán ora a Dios: «Ahora presento mi queja a ti, mi Señor, contra el faraón Zoan, el rey de Egipto, porque mi esposa ha sido tomada de mí (די דברה אחתי מי) por fuerza». El verbo pasivo, «ha sido tomada», está escrito sin *yod*. Pero tres líneas antes, 20,11, Abrahán dice: «Pero yo lloré amargamente, yo Abrahán, y Lot, el hijo de mi hermano, conmigo, en la noche cuando Sara fue tomada de mí (שרי דברה מי) por fuerza». El mismo verbo pasivo ha sido escrito con *yod*.

En cuanto al pronombre *αὐτό*, que se refiere al cordero pascual, en la fórmula *לֵה* del arameo, el traductor creyó que el *lamed* era de acusativo, de ahí su traducción. Pero la preposición *ל* no introducía aquí el complemento directo, sino significaba «como». En Esd 6,17 tenemos: «Ofrecieron... machos cabríos doce, como el número de las tribus de Israel (למין שבטי ישראל)». Éste era aquí el sentido de la preposición *ל*, de modo que la traducción del conjunto debía ser: «como él», es decir, como el cordero pascual.

<sup>86</sup> L. Palacios, *Grammatica Aramaico-Biblica. Exercitiis, textibus et vocabulario ornata*, Romae-Tornaci-Parisiis 1953, 95-105.

<sup>87</sup> En BHS, sólo aparecen con grafía defectiva los casos 3,21; 7,22. En cuanto a 6,18 su aparato crítico también propone que se lea la vocalización pasiva en lugar de la activa.

Por lo que respecta a la frase final, ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, dos cosas debemos decir. En primer lugar, «Reino de Dios» designa aquí la morada de Dios, el lugar donde Dios reina. Recuérdese que en los libros poéticos del AT se emplean expresiones paralelas a ésta para referirse a la morada de Dios: la Casa celeste, el Palacio celeste, la Fortaleza celeste, la Ciudad lejana, que evidentemente equivale a celeste. Como ilustración de este último nombre citamos a Is 33,17s: «Tus ojos contemplarán al Rey en su hermosura; verán la Ciudad lejana... ¿Dónde está el que pueda contar, dónde está el que pueda pesar, dónde está el que pueda contar las torres?»<sup>88</sup>. En segundo lugar, la preposición ἐν es sin duda traducción errónea de un ׀ enfático, que hemos reflejado en nuestra traducción mediante el adjetivo «celeste». De este modo, el original arameo debía entenderse así: «alcanzará su plenitud el Reino celeste de Dios».

Pero quizá lo más desconcertante del conjunto sea la construcción «no... hasta que», en griego οὐ μὴ... ἕως ὅτου. La construcción aramea correspondiente, לֹא... עַד, puede tener varios sentidos. El que nosotros le hemos dado en nuestra traducción podemos justificarlo con textos arameos. He aquí, por ejemplo, un breve pasaje de un relato arameo de un Midrash que es preciso ofrezcamos por extenso para que se aprecie el sentido que exige y que damos en él a la construcción referida:

El asno de R. Yanai comió una vez una hierba y quedó ciego; comió otra hierba, y volvió a ver. Una vez, dos hombres iban por aquel camino a Tiberiades. El uno era ciego, el otro veía; y el que veía conducía al ciego. Se sentaron a descansar en el camino. Entonces sucedió que comieron de la hierba: el que veía quedó ciego, y el ciego recobró la vista; y cuando marcharon de allí, el ciego conducía al que veía (ולא עלו מן חסן עד די גרש ההוא שמיא לפחחא) (Lv R 22,14).

El texto merece un breve comentario. En versión literal, palabra por palabra, el arameo diría: «y no marcharon de allí hasta que el ciego conducía al que veía». ¿Tiene algún sentido una afirmación de este tipo? A nuestro juicio, ciertamente no. La misma construcción leemos en Dn 6,25, que pertenece al relato en que se describe a Daniel en el foso de los leones. Los leones

<sup>88</sup> Véase W. H. Irwin, *Isaiah* 28-33, 153-155.

del foso no han hecho a Daniel el menor daño en toda la noche. Al amanecer, Nabucodonosor acude al foso y encuentra a Daniel ileso. El relato continúa:

Y mandó el rey, y trajeron a los hombres que habían acusado a Daniel, y fueron arrojados al foso de los leones, ellos y sus hijos y sus mujeres. Y apenas llegaron al fondo del foso, se apoderaron de ellos los leones (ולא־משו לארעית נבא די־שלטו בהון אריותא) y quebrantaron todos sus huesos.

Teodoción hace aquí una versión estrictamente literal, versión en la que el lector puede percibir el paralelismo estrecho entre ella y el texto de Lucas que estamos analizando. He aquí su traducción:

καὶ οὐκ ἔφθασαν εἰς τὸ ἔδαφος τοῦ λάκκου ἕως οὗ ἐκυρίευσαν αὐτῶν οἱ λέοντες...

A este tipo de traducciones serviles, palabra por palabra, se pueden aplicar perfectamente las sabias palabras de san Agustín: «Toda lengua posee cierto número de peculiaridades, que trasladadas a otra lengua, parecen decir absurdos»<sup>89</sup>. Por eso nosotros, en cuanto a estas palabras de Jesús referidas al cordero pascual, hemos traducido no palabra por palabra, sino atendiendo al sentido; sentido que cada lengua expresa usando distintos medios. Y ofrecemos de nuevo aquí nuestra traducción del original arameo:

Porque os digo: Cuando yo sea comido como él (= como este cordero pascual), llegará a su plenitud el Reino celeste de Dios.

Con la expresión «cuando yo sea comido» es claro que Jesús alude a su muerte en la cruz; en la cruz, él será devorado por la muerte. Pero esa muerte será una muerte salvadora, enriquecedora del Reino celeste de Dios. El hecho al que aquí alude brevemente Lucas es sin duda el que con más pormenores está narrado por Mateo en su relato de los acontecimientos que tuvieron lugar en el Calvario a la muerte de Jesús (27,51-53). Desgraciadamente el original arameo de esta pieza del primer

<sup>89</sup> San Agustín, *De vera religione*, I, 99: PL 34,166.

evangelista nos ha llegado en una caótica traducción griega. No obstante, examinando con meticulosidad este extrañísimo griego es posible leer un arameo en que destaca la descripción de cómo Jesús, que desciende a los infiernos, «resucita» a la gran multitud de justos que lo estaban esperando. Es decir, les hace pasar de la morada de la muerte donde se hallan a la morada de Dios, su Reino celeste, el único en que se puede decir que sus habitantes viven. Y de este modo se entiende muy bien lo que Jesús afirma en los dos primeros versículos del relato: que antes de encarnarse, antes de venir al encuentro del padecer, deseó ardientemente comer este cordero pascual, el que en aquellos momentos tenía delante; porque esta comida del cordero tendrá lugar en el comienzo del día en que él padecerá y morirá en la cruz, de modo que cuando termine el día comenzado con la cena del cordero, él estará ya en el sepulcro.

c) *No beberé del fruto de la vid hasta que...* (v.17-18)

Tras estas primeras palabras de Jesús, el relato de Lucas continúa: «Y tomando una copa, dando gracias, dijo: Tomad esta (copa) y distribuidla entre vosotros». Hasta aquí el texto griego no ofrece dificultad. Donde aparece ésta es en las palabras de Jesús referidas al vino, redactadas en estrecho paralelo con las que dijo antes refiriéndose al cordero. El texto griego dice:

λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πῖω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.

La particularidad que ordinariamente salta a la vista en el griego de este versículo es la repetición de la construcción «no... hasta que». Pero el dato más importante de nuestra reconstrucción del original arameo es la lectura tras el futuro πῖω, «beberé», del participio πῖω, con valor de verbo finito de acción futura y con valor factitivo, o la construcción perifrástica πῖω ποιῶ; el traductor creyó que el participio πῖω era de peal, y por ello, ignorando además que se trataba de verbo factitivo, tradujo mediante un verbo simple activo-transitivo, «beberé». Pero lo escrito no era un participio peal, sino peil y además factitivo; de modo que su traducción debía ser: «seré hecho beber, seré dado a beber». La traducción que vamos a ofrecer será paralela a la que hemos hecho de la frase en que Jesús habla del cordero. En nuestra traducción

se observará también que la palabra βασιλεία la hemos traducido por «reinado», no «reino»; creemos que sólo así adquiere un sentido diáfano el conjunto. El original arameo, a nuestro juicio, decía:

Porque os digo: Cuando yo sea dado a beber, a partir de ahora, del fruto de la vid, el reinado de Dios vendrá.

Tenemos aquí sin duda una nueva referencia de Jesús a su muerte; pero una referencia que, después de haber entregado una copa con vino a los discípulos, habla de su muerte en la cruz mencionando sólo el hecho de que, a partir de aquella cena del cordero, la primera vez que le den a beber el fruto de la vid será en el Calvario, inmediatamente antes de su crucifixión. Y lo que dice que sucederá entonces, con su muerte en la cruz, será que tendrá fin el reinado de Satán y vendrá el reinado de Dios. De nuevo recordamos que esto, según palabras del mismo Jesús recogidas por la fuente aramea de Lucas, ya en su existencia celeste, antes de venir al encuentro del padecer deseó llevar a plenitud el Reino celeste de Dios, derribar el reino de Satán y hacer venir el reinado de Dios. Para facilitar en el lector la captación de lo mucho y muy hermoso que dice aquí Jesús ofrecemos a continuación completa la versión del original arameo de todo el relato, omitiendo los números de los versículos para que se perciba mejor la trabazón de las afirmaciones:

Y cuando llegó la hora, se sentó y los discípulos con él. Y les dijo: Ardientemente deseé comer este cordero pascual cuando estaba lejos de vosotros, lejos de la mañana de mi venir al encuentro del padecer. Porque os digo: Cuando yo sea comido como él (= como este cordero pascual), llegará a su plenitud el Reino celeste de Dios.

Y tomando una copa, dando gracias, dijo: Tomad esta (copa) y distribuidla entre vosotros. Porque os digo: Cuando yo sea dado a beber, a partir de ahora, del fruto de la vid, el reinado de Dios vendrá.



### CAPÍTULO III: «ANUNCIÁIS LA MUERTE DEL SEÑOR» (1Cor 11,26)

Inmediatamente después de haber narrado la institución de la Eucaristía, Pablo añade el siguiente comentario:

«Porque cuantas veces coméis el pan y bebéis el cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga (ἄχρις οὗ ἔλθῃ)»<sup>1</sup>.

Estas palabras del Apóstol están tan estrechamente vinculadas a las que transmite como «tradición recibida del Señor» que, en las Constituciones Apostólicas y en la liturgia siríaca, han quedado escritas en primera persona, como dichas por Jesús<sup>2</sup>. Posiblemente, el paralelismo que guardan con el verso anterior movió a san Jerónimo, en la Vulgata, a traducir καταγγέλλετε por *annuntiabitis*, en la misma forma verbal que las palabras del Señor —*manducabitis, bibetis*—, como si fuera Él quien continuara hablando<sup>3</sup>. En la actualidad, la mayoría de los estudiosos considera 1Cor 11,26 como una «glosa explicativa»<sup>4</sup> de Pablo, de estilo targúmico, al relato solemne de la institución de la Eucaristía.

<sup>1</sup> Traducción de J.M. Bover-J. O'Callaghan, *Nuevo Testamento Trilingüe* (BAC 400), Madrid 1977, 915-916.

<sup>2</sup> Const. Apost. VIII,12,37: ὁσάκις γὰρ εἰς τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ πίνετε τὸ ποτήριον τοῦτο, τὸν θάνατον τοῦ ἐμοῦ καταγγέλλετε ἄχρις αὖν ἔλθω. Para la liturgia siríaca véase H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926, 35.

<sup>3</sup> E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 280.

<sup>4</sup> J. Coppens, *Eucharistie*: DBS 2 (1934) 1182; E.H. Peters, *St. Paul and the Eucharist*: CBQ 10 (1948) 247; J. Betz, *Die Eucharistie*, 106, considera 1Cor 11,26-34 como «el midrás de la presencia real al relato de la Institución»; J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 288: «El paso imperceptible dice, por tanto, que Pablo repite una parte de las palabras del Señor ... para ligar a ellas una interpretación en paráfrasis targúmica».

El texto de 1Cor 11,26 no ofrece problemas en el campo de la crítica textual<sup>5</sup>. Tampoco presenta dificultades a la crítica literaria, que considera este verso como un puente entre el relato de la institución eucarística y las serias amonestaciones de Pablo para corregir ciertas desviaciones en la práctica del culto cristiano en Corinto<sup>6</sup>. Aunque se discute sobre el significado de ciertas palabras y expresiones del texto<sup>7</sup>, la discusión nunca ha provocado que este verso saltara a la palestra de una atención más exigente. En el siglo pasado, sólo breves publicaciones le han sido expresamente dedicadas<sup>8</sup>; llama incluso la atención que la extensa monografía de B. Sandvik, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament*<sup>9</sup>, le dedique tan sólo algunas alusiones. ¿No es 1Cor 11,26 un texto clave para este tema?

La opinión general de los estudiosos sobre lo que Pablo quiso decir en 1Cor 11,26 no ha variado mucho. Lo que ya se decía en 1911 puede encontrarse, casi con las mismas palabras, en páginas más recientes: «La Eucaristía mira hacia atrás a la

<sup>5</sup> El γάρ inicial falta solamente en A arm. K D F G P Y pm tienen ἄν en lugar de ἐάν atestiguado por B R A C 17 a<sup>ss</sup>. Según la opinión de F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1917, § 107,1, es corriente en el NT el intercambio de ambas partículas. La lectura de τὸ ποτήριον τοῦτο en P<sup>46</sup> B<sup>co</sup> C<sup>3</sup> K D<sup>cor</sup> P pm sy<sup>p</sup> bo<sup>ps</sup> es considerada como una interpolación para resaltar el paralelismo con τοῦτο τὸ ποτήριον del v. 25. Cf. A. Robertson-A. Plummer, *The First Epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC), Edinburgh 1911, 249; J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 288. Por lo que se refiere a la presencia de ἄν en ἄχρις οὗ ἄν (K<sup>cor</sup> K D<sup>cor</sup> I P (Y) pm), con A. Robertson-A. Plummer, *The First Epistle of St Paul*, 250 y J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 289, pensamos que no es original. Sobre su escasa frecuencia en el NT y la s final de ἄχρις, véase F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik*, § 383,2 y § 21,3 respectivamente; esta s final falta en B R. Nosotros preferimos ἄχρις con la mayoría de los testigos.

<sup>6</sup> A. Robertson-A. Plummer, *The First Epistle of St Paul*, 249s; E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 280-281; J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 289. Estos autores destacan cómo Pablo, mediante el γάρ del v. 26, se apoya en el relato de la Cena para sacar después sus conclusiones en el v. 27 que comienza con ὥστε. Véase también J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, 243.

<sup>7</sup> Por ejemplo: καταγγέλλετε, θάνατον τοῦ κυρίου, ἄχρις οὗ ἔλθῃ.

<sup>8</sup> O. Hofius, *Bis dass er kommt. I Kor 11, 26*: NTS 14 (1967/68) 439-441; F.G. Cremer, *Der «Heilstod» Jesu im paulinischen Verständnis von Taufe und Eucharistie. Eine Zusammenschau von Röm 6,3s und 1 Kor 11,26*: BZ 14 (1970) 227-239; W. von Meding, *I. Korinther 11, 26: Vom geschichtlichen Grund des Abendmahls*: EvTh 35 (1975) 544-552. B.R. Gaventa, *You proclaim the Lord's Death: 1 Corinthians 11,26 and Paul's Understanding of Worship*: RExp 80 (1983) 377-387.

<sup>9</sup> B. Sandvik, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament* (ATHANT 58), Zürich 1970, 32.67.

Crucifixión y hacia delante al Retorno: *hoc mysterium duo tempora extrema coniungit* (Beng.). Pero en la Segunda Venida la Eucaristía llegará a su fin, pues la conmemoración del ausente cesa cuando el ausente retorna. 'No más necesidad de símbolos del Cuerpo, cuando el Cuerpo mismo aparece' (Teodoreto). Entonces en lugar de su bebida en memoria de él, él beberá con ellos en su Reino (Mt 26,29)<sup>10</sup>. Según esta opinión generalizada, Pablo hace referencia, por una parte, a la muerte del Señor y, por otra, a la Parusía, que pondrá punto final a la celebración del *mysterium fidei*. La Eucaristía vive, pues, de la tensión entre dos grandes momentos de la historia de la salvación: el anuncio de la muerte de Cristo y su anhelada consumación en el banquete del Reino de los cielos.

Nada tenemos que oponer a esta doctrina de exegetas y teólogos. Para aceptarla bastan las palabras del Señor: «Haced esto en memoria mía». Y es evidente que la realización de este mandato durará lo que dure el tiempo de la Iglesia. Sin embargo, tenemos serias dudas de que tal doctrina, así de elaborada, se esconda en el texto que nos ocupa hasta el punto de que 1Cor 11,26 sirva a muchos estudiosos para teorizar sobre la perspectiva escatológica de la Eucaristía en Pablo. Si hacemos abstracción por el momento de 1Cor 11,26, es llamativo que «el alcance escatológico de la Eucaristía... casi no es más señalado en la predicación de san Pablo»<sup>11</sup>. De hecho, en nuestro texto, sólo la frase ἄχρις οὗ ἔλθῃ (traducida corrientemente por «hasta que vuelva») puede ser invocada como una referencia a la Parusía de Cristo, es decir, al término temporal de la celebración eucarística. Ahora bien, si Pablo quiso decir que la celebración eucarística duraría hasta la Parusía de Cristo, ¿por qué no se sirvió del término παρουσία que aparece en 1Cor 15,23? ¿No hubiera sido incluso más elocuente que la simple oración temporal subordinada? Con

<sup>10</sup> A. Robertson-A. Plummer, *The First Epistle of St Paul*, 249-250.

<sup>11</sup> J. Coppens, *Eucharistie*, 1187. No conviene olvidar a este respecto que, en la discusión moderna sobre los orígenes de la Eucaristía, los autores para quienes la Última Cena fue un simple banquete simbólico, cargado de tensión escatológica, consideran a Pablo, sin duda por su silencio sobre este tema, como el culpable de la referencia que la Eucaristía tendrá —por su influencia y no por su relación original— con la muerte del Señor, y verán en el ἄχρις οὗ ἔλθῃ restos del primitivo matiz escatológico. Véase la síntesis histórica de esta discusión que presenta J. Coppens, *Eucharistie*, 1147-1156; también E. Schweizer, *Das Abendmahl, eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl?*: TZBas 2 (1946) 81-101.

razón dice P.E. Langevin que en 1Cor 11,26 «no hay más que las palabras ἄχρις οὗ ἔλθῃ que invitan a dar a la cena un sentido escatológico»; y B.R. Gaventa afirma claramente que «es difícil imaginar que Pablo se referiría a la parusía como una simple fecha tope... un acontecimiento de tal significación no puede convertirse en el medio de señalar el fin de una costumbre actual»<sup>12</sup>.

Sólo en dos pasajes de las cartas de Pablo aparece la fórmula «hasta que Él venga», o «venga el Señor», como un modo de designar el momento de la Parusía: 1Cor 4,5 y 2Tes 1,10<sup>13</sup>. Pero en estos dos casos el contexto habla explícita y ampliamente de la venida final de Cristo. En 1Cor 4,4-5, el Apóstol hace referencia al juicio del Señor que, *cuando venga* (ἔως ἂν ἔλθῃ: v.5), iluminará los escondrijos de las tinieblas y hará manifiestos los propósitos de los corazones. Este mismo pensamiento aparece en Rm 2,16, que pone el acento en el *día* en que Dios juzgará las acciones secretas de los hombres por medio de Cristo. En este contexto de juicio escatológico, la frase ἔως ἂν ἔλθῃ evoca espontáneamente la Parusía de Cristo al fin de los tiempos.

Lo mismo podemos decir de 2Tes 1,10, donde la referencia a la venida final de Cristo<sup>14</sup> aparece en un contexto cargado de alusiones a la Parusía. Pablo alaba a los tesalonicenses por su paciencia y fe en medio de las persecuciones (v.4-5), al mismo tiempo que les exhorta a confiar en la retribución que tendrá lugar cuando se manifieste el Señor Jesús desde el cielo (v.7)<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> P.E. Langevin, *Jésus Seigneur et l'Eschatologie. Exegèse de textes pré-pauliniens* (Studia 21), Paris 1967, 200; B.R. Gaventa, «You proclaim the Lord's Death», 383.

<sup>13</sup> Los demás textos donde aparece el verbo ἔρχομαι no se refieren expresamente a Cristo, como parece entender J. Schneider, ἔρχομαι: TDNT 2 (1966) 674, sino «al día del Señor» (1Tes 5,2), o a la cólera de Dios (Col 3,6; Ef 5,6), o a la apostasía (2Tes 2,3). Para este autor, la referencia de 1Cor 4,5 a la Parusía es tan clara que se apoya ahí para decir que Pablo «vive en expectación de la inminente venida de Cristo». Véase también C.K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, 271: «Existe poca duda de que Pablo, cuando escribió la primera a los Corintios, esperaba que viviría para ver este acontecimiento» (la venida del Señor).

<sup>14</sup> ὅταν ἔλθῃ... ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.

<sup>15</sup> A. Schulz, *Gemeinde auf dem Weg. Auslegung des 2 Thessalonicherbriefes (1,1-12)*: BiLeb 8 (1967) 33-42. En la p.40 comenta: «La acción del juicio de Dios sucede en la Parusía del Señor Jesús (1,7b.8a). Su puesta en escena desde el ocultamiento en Dios es ilustrada por rasgos que son tomados de la tradición apocalíptica (cf. p.e., Mc 13,24-27 par.). La manifestación del Señor

para tomar venganza en llamas de fuego de quienes desconocen a Dios o no obedecen al Evangelio. En aquel día, éstos serán castigados a eterna ruina y separados del rostro del Señor y de la gloria (v.9). Los santos y los creyentes admirarán y glorificarán al Señor (v.10).

Salta a la vista que entre estos textos, donde las expresiones clásicas utilizadas en el Antiguo Testamento y la apocalíptica judía se unen estrechamente, y 1Cor 11,26 no hay comparación posible. Por otra parte, si en ἄχρις οὗ ἔλθῃ tenemos, como sugiere C.K. Barrett<sup>16</sup>, una alusión a Cristo como juez, debemos preguntarnos por qué Pablo no utilizó esta riqueza de imágenes que habría dado fuerza y dramatismo a la amonestación que dirige a la Iglesia de Corinto. No hay que olvidar que el tema del juicio domina en los versos 29-34.

Estas sucintas observaciones, que sirven de introducción al problema de 1Cor 11,26, justifican que le dediquemos la atención de este capítulo. Nuestro trabajo no pretende en modo alguno decir la última palabra sobre la expresión ἄχρις οὗ ἔλθῃ, pero pensamos con J.P. Audet que las «verdaderas implicaciones» (de 1Cor 11,26) no parecen haber sido generalmente comprendidas<sup>17</sup> como aparece claramente en la exégesis moderna del pasaje.

### 1. Una extraña notación temporal

O. Hofius define en pocas palabras lo que sin duda es la opinión común en la exégesis actual: «La oración subordinada ἄχρις οὗ ἔλθῃ es comprendida en general por los exegetas como una mera frase temporal, que asigna a la Cena su lugar en el período entre la muerte de Jesús, de un lado, y su Parusía,

Jesús como Señor y Juez se consuma en el acompañamiento de una nación real de seres espirituales que subrayan su fuerza divina. También la determinación adicional «en llamas de fuego» se conecta con las escenas apocalípticas de juicio profético (p.e., Is 66,14-16). Sobre la expresión «en aquel día» del v.10 dice: «Todos los motivos precedentes suenan juntamente aún una vez más con especial densidad» (p. 42). Cf. También las notas de la BJ a los v. 3-11.

<sup>16</sup> C.K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, 103.

<sup>17</sup> J.P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la «bénédiction» juive et de l'«Eucharistie» chrétienne*: RB 65 (1958) 371-399, 393.



de otro<sup>18</sup>. Tanto los comentarios como los estudios particulares ven en el ἄχρις οὗ ἔλθῃ una referencia a la Parusía como *terminus ad quem* de la celebración eucarística. Las diferencias entre los estudiosos no pasan de ligeros matices. Algunos, como J. Jeremias, conscientes quizá de los pocos datos que el texto suministra, confiesan que esta referencia es muy débil: «en Pablo se encuentra al menos una indicación en las últimas tres palabras de 1Cor 11,26»<sup>19</sup>. Otros, por el contrario, ven en el texto un testimonio más de la esperanza escatológica que invadía según ellos la liturgia de la Cena, de forma que aún se puede descubrir en Pablo «el resto de aquella expectación escatológica asociada con la Cena, que encontramos en los Sinópticos y en la Didajé»<sup>20</sup>. Los hay también que se contentan con dar la traducción sin ofrecer ningún comentario<sup>21</sup>.

Ahora bien, es evidente que esta interpretación tiene su apoyo fundamental en la traducción de ἄχρις οὗ como conjunción temporal que, con aoristo de subjuntivo, marca el fin en el tiempo de una acción determinada. Una exageración de esta

<sup>18</sup> O. Hofius, *Bis dass er kommt*, 439. Véase también entre otros C.F.G. Heinrici, *Der erste Brief an die Korinther* (KEKNT 8), Göttingen 1896, 347-348; A. Robertson-A. Plummer, *The First Epistle of St Paul*, 249s; E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 280-281; O. Kuss, *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater* (NTD 6), Regensburg 1940, 166; H. Lietzmann, *An die Korinther I-II* (HNT 9), Tübingen 1949, 58; J. Héring, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens* (Commentaire du Nouveau Testament 7), Paris 1949, 103; F.W. Grosheide, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (NIC), Grand Rapids 1955, 272-273; F. Godet, *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*, II, Neuchâtel 1965, 175; C.K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, 270-272; H. Conzelmann, *Erster Korintherbrief* (KEKNT 5), Göttingen 1969, 238; J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 288; W.F. Orr-J.A. Walther, *I Corinthians* (AncB 32), New York 1976, 273. G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 557; R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi* (I Libri Biblici. Nuovo Testamento 7), Milano 1999, 152. Las citas de los estudios particulares irán apareciendo a medida que presentemos las diversas teorías.

<sup>19</sup> J. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 153; cf. también J. Coppens, *Eucharistie*, 1187; G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes* (BEvTh 16), München 1952, 129: «El motivo escatológico, que en ninguna de las citas indicadas falta, es incluso fácil de reconocer en 1Cor 11,26». P. E. Langevin, *Jésus Seigneur*, 200.

<sup>20</sup> E. Käsemann, *The Pauline Doctrine*, 121; cf. K.H. Schelkle, *Das Herrenmahl*, en J. Friedrich-W. Pöhlmann-P. Stuhlmacher (ed.), *Rechtfertigung*, Tübingen 1976, 395: «Pablo —escribe a propósito de 1Cor 11,26— permite reconocer que la liturgia de la Cena del Señor estaba llena de esperanza escatológica».

<sup>21</sup> C. Spicq, *Épîtres aux Corinthiens* (La Sainte Bible 11, 2e partie), Paris 1951, 25; M.E. Thrall, *I and II Corinthians* (CBC), Cambridge 1965, 82.

concepción temporal la tenemos en la siguiente interpretación que C. Holsten hace de nuestro pasaje: «Cuando el Señor haya llegado y con su venida comience el fin del desarrollo del mundo y suceda el juicio final (1Cor 15,23s), la muerte del Señor tendrá su efecto como salvación liberadora de la humanidad, y entonces los herederos del Reino de Dios, unidos con el Resucitado a la nueva vida, no tendrán que anunciar ya la muerte del Señor»<sup>22</sup>. Contra esta interpretación, que confunde el fin del rito como tal con la eficacia salvífica de la muerte de Cristo que alcanza su plenitud en la Parusía, reacciona F. Godet en su comentario<sup>23</sup>; en la misma dirección podemos citar las acertadas palabras de M. Barth: «Por esta frase de Pablo tampoco hay que excluir que el eterno e ininterrumpido banquete mesiánico en la nueva Jerusalén sea incluso un 'anuncio de la muerte del Señor'. Pues el cordero degollado es alabado también en el cielo (Ap 5)»<sup>24</sup>.

Dejando a un lado el problema del valor temporal de la conjunción ἄχρις οὗ, que estudiaremos más adelante, atendamos a otros argumentos que se dan a favor de la referencia a la Parusía en 1Cor 11,26. Algunos estudiosos opinan que en la frase ἄχρις οὗ ἔλθῃ tenemos un eco del dicho escatológico de Jesús en el contexto de la Última Cena donde anuncia que volverá a participar con los suyos en un banquete en el Reino de Dios (cf. Mc 14,25 y Lc 22,16.18). Pablo, según estos autores, divisaría la Parusía de Cristo como el momento de este banquete escatológico. H. Conzelmann opina incluso que esta perspectiva escatológica pudo haber formado parte de la fórmula cultural: «En ἄχρις οὗ ἔλθῃ de nuevo es notoria la tradición: a la Cena pertenece la perspectiva escatológica. Ésta puede ser asumida en la fórmula cultural. Pablo no la tiene como componente de la fórmula; pero se apoya en la liturgia, en la que el maranatha tiene su firme lugar»<sup>25</sup>. En el mismo sentido se manifiesta G. Bornkamm,

<sup>22</sup> C. Holsten, *Das Evangelium des Paulus*, I, Berlin 1880, 361. F.G. Cremer, *Der Heilstod Jesu*, 237, afirma que, con la frase ἄχρις οὗ ἔλθῃ, Pablo «de modo inequívoco limita el acontecimiento litúrgico». Según T. Engberg-Pedersen, *Proclaiming the Lord's Death: 1Corinthians 11,17-34 and the Forms of Paul's theological Argument*, en E.H. Lovering (ed.), *Seminar Papers (Society of Biblical Literature). Annual Meeting 1991*, Atlanta 1991, 603, la frase ἄχρις οὗ ἔλθῃ quiere decir que «la muerte del Señor... es sólo un fenómeno temporal».

<sup>23</sup> F. Godet, *Commentaire*, 175.

<sup>24</sup> M. Barth, *Das Abendmahl, Passamahl, Bundesmahl und Messiasmahl* (Theologische Studien 18), Zürich 1945, 49.

<sup>25</sup> H. Conzelmann, *Erster Korintherbrief*, 238.

que ve en el giro ἄχρῖς οὐ ἔλθῃ «un recuerdo al dicho escatológico» que originalmente formó parte de la paradosis de la Última Cena, pero que Pablo no lo conoció formando parte de ella<sup>26</sup>.

A nuestro juicio, nada hay en el texto que autorice a establecer semejante hipótesis. En el relato de la Cena, Jesús parece hablar de un banquete en el Reino de Dios en el que participará de nuevo con los suyos; Pablo, por el contrario, de una venida del Señor que —si se acepta el valor temporal de la conjunción ἄχρῖς οὐ ἔλθῃ— supondrá el fin de la celebración eucarística. Apoyarse, pues, en la frase ἄχρῖς οὐ ἔλθῃ para afirmar que las palabras escatológicas de Jesús, pronunciadas en el marco de la Cena, formaron parte originariamente de dicha tradición, que Pablo no llegó a conocer en su integridad, es hacer exégesis sobre el fundamento de una prehistoria del texto totalmente conjetural más que sobre un «esbozo más estrictamente histórico que se apoye sólidamente sobre los textos»<sup>27</sup>.

Esta teoría no explica, en primer lugar, el hecho de que en la tradición que Pablo recibe, cuyo carácter primitivo es avalado por la expresión «proveniente del Señor», se hayan perdido —en el breve espacio de tiempo transcurrido entre el nacimiento de la Iglesia y la conversión del Apóstol<sup>28</sup>— unas palabras tan significativas que habían formado parte de la paradosis de la Cena.

<sup>26</sup> G. Bornkamm, *Eucaristía e Iglesia en san Pablo*, 114. H.J. Klauck, *Herrenmahl und Hellenistischer Kult*, 320, opina que ἄχρῖς οὐ ἔλθῃ «pasa generalmente por una reliquia de la perspectiva escatológica de Mc 14,25, par. Lc 22,18», aunque reconoce que en Pablo hay una «dislocación del acento, lejos de la orientación escatológica de la celebración más antigua de la cena» (p. 322). Al preguntarse sobre las razones de este cambio, Klauck ofrece dos explicaciones: o bien el logion no estaba ya presente en la tradición de la Cena de su comunidad, pues la esperanza de la Parusía estaba descolorida, y Pablo quería inculcar de nuevo su contenido (¿por qué entonces —se pregunta Klauck— no lo ha citado completo?); o bien, a causa del predominio del motivo de la muerte, Pablo lo ha mantenido con intención en el marco de las observaciones. Piensa Klauck que, en su forma completa, el logion habría alimentado entre los corintios la falsa comprensión de que, después de la experiencia de la Resurrección y del Espíritu, sería ya el banquete celeste, la promesa del «beber de nuevo» en el Reino (p. 323).

<sup>27</sup> J. Coppens, *L'eucharistie néotestamentaire*, en G. Thils-R. E. Brown, *Exégèse et Théologie*, III (BETL 40), Gembloux-Paris 1968, 266.

<sup>28</sup> Sobre este breve espacio de tiempo véase el artículo de M. Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums*, en H. Baltensweiler-B. Reicke (ed.), *Neues Testament und Geschichte*, Zürich-Tübingen 1972, 43-67.

En segundo lugar, como señala P. Benoit, tanto en Mc como en 1Cor tenemos «un texto despojado, lapidario, reducido a lo esencial, que no pretende contar todo lo que fue en realidad la Última Cena; no que haya habido deformación, sino simplificación. Repitiendo la Cena del Señor, nuestros primeros hermanos no conservaron más que los gestos importantes, a los que Jesús había aplicado un valor nuevo, dejando caer todo lo demás que era cumplido como el rito antiguo»<sup>29</sup>. Por lo que se refiere a las palabras escatológicas de Jesús, originalmente estuvieron ligadas al marco de la cena pascual. Jesús habría anunciado con ellas que era la última vez que cenaba con los suyos. De ahí que la situación de estas palabras al comienzo de la cena, como aparecen en Lc, sea la más verosímil<sup>30</sup>. Ahora bien, cuando se pierde la referencia a la cena pascual, estas palabras de Jesús, referidas en un principio al vino que se bebía en el transcurso de la cena, quedan ligadas a la copa eucarística. Marcos, pues, al introducir en su versión el relato litúrgico, que silenciaba la primera parte de la Cena, traslada al final de la copa eucarística el dicho escatológico de Jesús<sup>31</sup>. Pablo pudo conocer perfectamente estas palabras y, sin embargo, no citarlas, porque su interés no era transmitir cómo se desarrolló la Cena, sino la tradición eucarística.

H. Schürmann presenta una teoría más elaborada. En su gran estudio dedicado al relato de la Institución en Lucas<sup>32</sup>, también él sostiene que en 1Cor 11,26 resuena el dicho escatológico de Jesús pronunciado en la Última Cena. En apoyo de esta referencia señala el hecho de que tanto en los sinópticos como en Pablo tenemos la unión inmediata de la perspectiva escatológica al relato de la Institución. Además, en ἄχρῖς οὐ ἔλθῃ de 1Cor 11,26, parece sonar el giro de Lc 22,18, ἕως οὗ ἡ Βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. Por lo que se refiere a la referencia concreta a Lc o Mc, Schürmann se inclina por el primero. A favor de Mc invoca la colocación de la perspectiva escatológica al final de la cena.

<sup>29</sup> P. Benoit, *Les récits de l'Institution de l'Eucharistie et leur portée*, en *Exégèse et Théologie*, I, Paris 1961, 212.

<sup>30</sup> Sobre el lugar que el dicho escatológico de Jesús ha ocupado en los relatos de la Última Cena véase P. Benoit, *Le récit de la cène*, 191-195.

<sup>31</sup> P. Benoit, *Le récit de la cène*, 195.

<sup>32</sup> H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht*, 139-140. Para los vv. 15-18, H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht Lk 22 (7-14) 15-18*, I (NTA 19/5), Münster 1953.



A favor de Lc señala a) la cercanía de ἄχρις οὗ con ἕως οὗ, b) la coincidencia con ἔλθῃ y, en general, c) el gran parentesco entre el relato de la Institución de Lucas y el de Pablo. Concluye, pues, que 1Cor 11,26 depende de Lc 22,15-18<sup>33</sup>.

En nuestra opinión, el parentesco literario de la fórmula ἄχρις οὗ ἔλθῃ con ἕως οὗ ... ἔλθῃ es muy débil para fundamentar sobre él una tal dependencia. El verbo ἔρχομαι aparece 101 veces en Lc y 74 en Pablo (18 veces en 1Cor). Apoyarse en este dato para afirmar la dependencia de Lc por parte de 1Cor, sobre todo si tenemos en cuenta «el gran parentesco»<sup>34</sup> entre Lucas y Pablo, hace surgir espontáneamente la cuestión: ¿Por qué no le siguió más de cerca? Quizá por esto ya señalaba H.J. Holtzmann que la relación de 1Cor 11,26 con Lc 22,18 era puramente casual<sup>35</sup>.

F. Hahn ofrece una variante de esta interpretación<sup>36</sup>. En su opinión, el texto de 1Cor 11,26 nos suministra la prueba de que el dicho escatológico de Jesús, situado en Marcos al final del relato de la cena (14,25), representa una antigua tradición. No debe sorprender, afirma, que Pablo destaque el pensamiento de la Parusía, ausente en Mc 14,25, «pues también la súplica μαρνανθά,

<sup>33</sup> Es evidente que en esta interpretación está en juego la teoría de H. Schürmann sobre el relato de la Institución en Lucas. En contra de lo que se ha pensado a menudo, que Lucas había compuesto los vv.19-20 con ayuda de 1Cor 11,23b-25 y Mc 14,22-24, el exegeta alemán considera el texto lucano como una forma de la tradición más primitiva que 1Cor y Mc. En cuanto a los vv.15-18 también los considera como provenientes de una tradición original, independiente de Mc 14,25, que es, para otros autores, la fuente de los versos lucanos.

Una síntesis del pensamiento de H. Schürmann puede verse en P. Benoit, *Note: Les études de H. Schürmann sur Lc 22*, en *Exégèse et Théologie*, I, 204-209. Según P. Benoit, *Le récit de la cène*, 187-188, el estudio lingüístico de Lc 22,15-18 «no descubre ningún original arameo, tal como debería ser la fuente postulada, sino al contrario, revela en todo la mano del mismo Lucas, utilizando Mc 14,25 y desarrollándolo». En el mismo sentido se manifiesta R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, en K. Kertelge (ed.), *Der Tod Jesu* (Quaestiones Disputatae 74), Freiburg im Breisgau 1976, 149: «Un examen crítico detallado de la redacción del texto conduce al claro resultado de que Lc 22,15-18 es una forma redaccional lucana de modo que Lucas no atestigua ningún relato propio de cena pascual al lado de la fuente de Marcos». K.H. Schelkle, *Herrenmahl*, 395, piensa que Lc 22,15-18 no representa una antigua tradición, sino que es creación de Lucas que separa la cena pascual y la Cena del Señor.

<sup>34</sup> H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht*, 139.

<sup>35</sup> H.J. Holtzmann, *Die Synoptiker* (HNT 1/1), Freiburg im Breisgau 1892, 409.

<sup>36</sup> F. Hahn, *Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls*: *EvTh* 35 (1975) 553-563.

«ven, señor nuestro», en todos los testimonios al caso, pertenece al contexto de la liturgia eucarística<sup>37</sup>. No debería, pues, discutirse, según Hahn, que en 1Cor 11,26 se trata de la súplica de la comunidad pidiendo el regreso del Señor, dado además que «las primitivas celebraciones cristianas de la Cena tenían lugar todas en el horizonte de la esperanza escatológica»<sup>38</sup>.

Dejando a un lado el argumento de la expresión *maranatha*, sobre el que en seguida volveremos, digamos algo sobre esta pretendida relación con Mc 14,25. Ya hemos indicado anteriormente el motivo por el que el dicho escatológico de Jesús, que figuraba probablemente al comienzo del relato de la Cena, pudo quedar desplazado al final de la institución eucarística. Que en 1Cor 11,26 tengamos una referencia a este dicho, porque ἄχρις οὗ ἔλθῃ aparezca también en el relato paulino al final del relato de Institución, no nos parece argumento convincente, máxime teniendo en cuenta que Pablo no representa la tradición de Marcos. Si débil era la referencia a ἕως οὗ... ἔλθῃ de Lucas, aquí no tenemos ningún paralelismo literario ni ideológico, pues en Marcos no se trata del Reino que viene, sino del día en que Jesús beba de nuevo el vino en el Reino de Dios, sobre lo cual nada se dice en 1Cor 11,26.

R. Pesch, en un trabajo dedicado a los textos de la Eucaristía, ha insistido en que la tradición paulina, aun comparada con el relato de Mc 14,22-25, ha perdido no sólo los lazos de unión con la cena pascual de Jesús en compañía de los Doce, sino «incluso la llamada perspectiva escatológica de Mc 14,25 unida a la situación de la Cena antes de la muerte de Jesús»<sup>39</sup>. Este

<sup>37</sup> F. Hahn, *Zum Stand*, 558.

<sup>38</sup> F. Hahn, *Zum Stand*, 558.

<sup>39</sup> R. Pesch, *Abendmahl*, 152. Según X. Léon-Dufour, *Jésus devant sa mort à la lumière des textes de l'institution eucharistique et des discours d'adieu*, en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la Christologie* (BETL 40), Gembloux 1975, 141-168, el dicho escatológico de Jesús pertenece a una tradición distinta de la que ha conservado las palabras eucarísticas. Distingue este autor entre «tradición cultural», la concerniente a la institución de la Eucaristía, cuyo testigo más puro sería Pablo, y «tradición testamentaria» o de «discurso de adiós», a la que pertenecerían Jn 13-17; Lc 22,1-38 y Mc 14,25 (= Mt 26,29). Mc sería el mejor testigo de esta tradición. En Lc se habrían mezclado las dos tradiciones: cultural (vv.19-20) y testamentaria (vv.15-18). Sea lo que sea de esta teoría, pone de relieve que el dicho escatológico de Jesús es de otro orden distinto del de las palabras de la Institución. «Los críticos —escribe refiriéndose a H. Schürmann, J. Jeremias, P. Benoit— son casi unánimes en ver allí un 'rudimento', un 'fragmento' unido 'inorgánicamente' al relato cultural» (p. 146).



juicio nos parece de los más acertados que se han dado en tiempos recientes sobre la cuestión que tratamos, puesto que es forzoso reconocer que si Pablo quiso hacer una referencia a Mc 14,25 —o a Lc 22,15-18—, la hizo de forma tan velada que quizá sea ésta la explicación del desesperado trabajo de los críticos a la hora de justificarla. En 1Cor 11,26 se trata indudablemente de una venida del Señor que, aun en el caso de referirse al dicho escatológico de Jesús, habría cambiado totalmente su perspectiva. Pensamos, pues, que más que buscar un paralelo de 1Cor 11,26 en el relato sinóptico, habrá que preguntarse por el motivo que ha ocasionado, según R. Pesch, el que la perspectiva escatológica de la Cena, en 1Cor 11,26, «aparece en una transformación cristológico-eclesiológica del primitivo cristianismo»<sup>40</sup>.

Otra corriente de interpretación, siempre dentro de la consideración de ἄχρις οὗ como conjunción temporal, está representada por los autores que ven en 1Cor 11,26 una referencia a la expresión *maranatha*. O. Hofius es rotundo a este respecto: «existe además sin duda una relación interna entre las palabras ἄχρις οὗ ἔλθῃ y el *maranatha* de la liturgia de la Cena del Señor»<sup>41</sup>. Aquí no podemos hacer un estudio de esta expresión a la que se han consagrado tantos trabajos. Aparece, transcrita en griego, al final de la primera carta a los Corintios (16,22), en el saludo que Pablo pone de su mano, y en la Didajé 10,6, como colofón de una serie de oraciones eucarísticas. Según la opinión común, el equivalente griego de esta expresión aramea sería la invocación ἔρχου κύριε de Ap 22,20. Con esta fórmula, la comunidad cristiana confesaba su fe en Jesús como Señor exaltado. El que aparezca en contextos donde existen referencias a la Eucaristía ha hecho pensar que su *Sitz im Leben* ha sido precisamente la celebración eucarística de la primitiva comunidad de lengua aramea<sup>42</sup>. La dificultad, que divide a los estudiosos en dos bandos, estriba en cómo traducirla: si como invocación escatológica —¡Ven, Señor!—, o como afirmación categórica de su presencia —¡Nuestro Señor viene!—.

<sup>40</sup> R. Pesch, *Abendmahl*, 152.

<sup>41</sup> O. Hofius, *Herrenmahl*, 405. Además del artículo citado de F. Hahn, véase G. Bornkamm, *Das Ende*, 129: «ἄχρις οὗ ἔλθῃ es clara transformación del grito *maranatha*»; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, 222-223; J. Behm, κλάω: TDNT 3 (1968) 739; H. Schelkle, *Herrenmahl*, 395.

<sup>42</sup> K.G. Kuhn, *μαρναθά*: TDNT 4 (1969) 471: «Este es el marco original del grito de la comunidad».

Sólo el contexto, señala K.G. Kuhn<sup>43</sup>, podrá determinarlo, y, aun así, no se llega a una solución definitiva.

Volviendo a nuestro texto, los autores mencionados consideran la expresión ἄχρις οὗ ἔλθῃ cercana a *maranatha* y como un testimonio claro de su matiz escatológico. Pablo afirmaría en 1Cor 11,26 que la comunidad cristiana celebra la Cena del Señor con los ojos puestos en su última venida: «hasta que venga». Ésta es, por ejemplo, la opinión mencionada anteriormente de Hahn para quien «este giro —ἄχρις οὗ ἔλθῃ—, aun cuando no sea ya en forma de una súplica, tiene una función parecida a *μαρναθά* y ἔρχου κύριε respectivamente»<sup>44</sup>.

¿Qué decir a esta corriente de interpretación? En primer lugar, es sumamente extraño que, si Pablo quería aludir a lo que la comunidad confesaba con la expresión *maranatha*, no la emplease en lugar del giro ἄχρις οὗ ἔλθῃ que además no puede ser considerado como equivalente de la fórmula aramea. Precisamente en el contexto litúrgico de la Eucaristía, donde *maranatha* tuvo su origen, ¿no hubiera sido más elocuente afirmar: «Cada vez que coméis este pan y bebéis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor. ¡*Maranatha*! Por otra parte, si, como señala C.F.D. Moule, el contexto donde esta fórmula aparece, no sólo revela matices eucarísticos, sino que presenta la posibilidad de un juicio cercano de Dios<sup>45</sup>, ¿por qué no la utilizó Pablo en 1Cor 11,26ss, donde recuerda a su comunidad que su comportamiento en lo que toca a la Eucaristía puede acarrearles la condenación? ¿No habría reforzado así su exhortación?

En segundo lugar, K.G. Kuhn ha señalado acertadamente que los contextos donde esta fórmula aparece no pueden ser interpretados de la misma manera, como suelen hacer los autores mencionados. A su parecer, si *maranatha* significa «Nuestro Señor viene», encaja perfectamente en 1Cor 16,22 y Didajé 10,6. Por el contrario, «si adoptamos la otra interpretación lingüística y vemos en *μαρναθά* la oración 'ven, Señor' no podemos unirlo tan directamente con el contexto de 1Cor 16,22 o Did 10,6»<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> K.G. Kuhn, *μαρναθά*, 470. En las p. 467-470 presenta las diversas posibilidades de traducir esta fórmula. Cf. P.E. Langevin, *Jésus Seigneur*, 169-172. Véase también lo que dice sobre esta expresión O. Hofius, *Herrenmahl*, 405, nota 213: «en griego es además muy correcta la separación de *μαρναθά* en *μαρὰν* *θάά*! (falso en cambio: *μαράνα* *θάά*)».

<sup>44</sup> F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83), Göttingen 1963, 103.

<sup>45</sup> C.F.D. Moule, *A Reconsideration of the Context of Maranatha*: NTS 6 (1959/60) 307-310.

<sup>46</sup> K.G. Kuhn, *μαρναθά*, 471.

En el texto de la Didajé, en efecto, la fórmula *maranatha*, referida a la presencia del Señor en la Eucaristía, justificaría la exhortación que se dirige a los que no son «santos»: «Si alguno es santo, ¡venga!; si no lo es, ¡que se convierta! *Maranatha*». Se entiende, pues, que nadie puede acercarse a la Cena del Señor si antes no se ha convertido. La presencia del Señor, afirmada con el *maranatha*, no tolera el pecado. Este mismo pensamiento tendríamos, según K.G. Kuhn, en 1Cor 11,27-30, que desarrolla lo que Pablo ha afirmado en los versos anteriores.

Tampoco resulta difícil ver este mismo contexto en 1Cor 16,22, donde el Apóstol dice: «Si alguno no ama al Señor sea anatema. *Maranatha*». Aquí, «si lo tomamos con el significado de 'el Señor está presente', Pablo dice: Sabéis que en la asamblea confesamos la presencia del Señor resucitado con el grito *μαρναναθά* y su presencia, expresada en este grito, excluye de los miembros a quienes no le aman».<sup>47</sup>

En conclusión, pensamos que faltan elementos de juicio para poder responder a la cuestión de si Pablo, con la frase *ἄχρις οὗ ἔλθῃ*, hace o no referencia a la fórmula *maranatha*. Ahora bien, en caso afirmativo, ¿por qué darle el valor escatológico y no el eucarístico? Pablo, en 1Cor 11,27-30, exhorta a sus fieles a valorar el Cuerpo y la Sangre del Señor, para no hacerse reo de los mismos. Esta exhortación cobra todo su sentido si en el verso anterior les recuerda que ellos mismos han invocado al Señor para que venga a la celebración eucarística. En definitiva, sólo la traducción de *ἄχρις οὗ* por *hasta que* justifica la opinión, defendida por los autores citados, de que Pablo hace referencia a la Parusía de Cristo. Sobre este presupuesto se edifican, a nuestro juicio, las interpretaciones expuestas; para ello, se buscan paralelos que puedan justificarlas y que, como hemos mostrado, no pueden ser invocados como tales. Veamos ahora otra interpretación de 1Cor 11,26 que se apoya en una traducción distinta de *ἄχρις οὗ ἔλθῃ*.

## 2. El matiz final de la frase *ἄχρις οὗ ἔλθῃ*

En su obra clásica sobre las palabras de Jesús en la Última Cena, J. Jeremias emite el siguiente juicio sobre la frase *ἄχρις οὗ ἔλθῃ*: «Esta frasecita no es ningún mero complemento de tiempo,

<sup>47</sup> K.G. Kuhn, *μαρναναθά*, 471.

sino que *ἔλθῃ* es subjuntivo prospectivo que, como muestra la ausencia de *ἄν*, simpatiza con un elemento final, traducido entonces libremente; 'hasta que (en tanto que) él venga', 'hasta que (se alcance el fin de que) él venga'».<sup>48</sup> J. Jeremias fundamenta su opinión en el hecho de que esta misma fórmula —*ἄχρις οὗ* sin *ἄν* más aoristo de subjuntivo— introduce en otros pasajes del NT «la perspectiva hacia la consecución del fin escatológico: Rm 11,25; 1Cor 15,25; Lc 21, 24».<sup>49</sup> De aquí deduce también que en *ἄχρις οὗ ἔλθῃ* se da una clara alusión al *maranatha* de la liturgia, fórmula con la que la comunidad implora la venida del Señor.

O. Hofius recogía en 1968 esta interpretación lamentándose de que no hubiera tenido eco entre los estudiosos y añadía, a la argumentación de J. Jeremias, dos textos del profeta Isaías (62,1.6-7) donde la conjunción hebrea *עַד* tiene un matiz claramente final. En ambos textos son recordadas ante Yahvé las promesas recibidas durante tanto tiempo «hasta que finalmente el fin es alcanzado», «hasta que finalmente llegue el momento de que la salvación venga».<sup>50</sup> Estos paralelismos conducen a O. Hofius a la conclusión de que «la conjunción 'hasta', 'hasta que' puede tener en un contexto escatológico un intensivo significado final. Tales paralelismos permiten con buen fundamento ver caracterizado con *ἄχρις οὗ ἔλθῃ*, también en 1Cor 11,26, no el término *ad quem* de *καταγγέλλειν*, sino el fin escatológico que debe ser alcanzado por el *καταγγέλλειν*».<sup>51</sup>

Para comprender el alcance de esta interpretación, es preciso, aunque sea brevemente, recordar la forma, sumamente original, con que J. Jeremias entiende el concepto de *ἀνάμνησις*. Considerando extraña la versión corriente —«haced esto en mi memoria»—, Jeremias traduce de la siguiente manera el mandato

<sup>48</sup> J. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 244. La traducción alemana de la fórmula es «bis (es so weit ist, dass) er kommt», «bis (das Ziel erreicht ist, dass) er kommt». Según W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 46, en esta frase «hay más una indicación de contenido que de mero término». En las p. 46-47 y sus notas respectivas ofrece un buen resumen de las diversas interpretaciones de la frase *ἄχρις οὗ ἔλθῃ*.

<sup>49</sup> J. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 244.

<sup>50</sup> O. Hofius, *Bis dass er kommt*, 441. A estos testimonios añade otros con el mismo significado en su artículo *Herrenmahl*, 405, nota 211. Siguiendo a Jeremias y Hofius, J.H. Klauck, *Herrenmahl und Hellenistischer Kult*, 322, considera que las palabras *ἄχρις οὗ ἔλθῃ* «tienen posiblemente un sentido accesorio final: la verdadera celebración de la Cena del Señor clama aquí con apremio por la llegada de la Parusía, quisiera casi forzarla».

<sup>51</sup> O. Hofius, *Bis dass er kommt*, 441.

del Señor: «Haced esto para que Dios se acuerde de mí». Justifica su traducción apoyándose en una oración judía que se recitaba la tarde de Pascua y en la que se pedía a Dios que «se acordara de su Mesías», es decir, que lo enviara pronto. También Jesús, en nuestro texto, ordenaría a sus discípulos que celebraran la Cena como un modo de recordar a Dios que el Reino, inaugurado por la muerte de Cristo, esperaba su implantación definitiva con la Parusía<sup>52</sup>. En esta concepción, la Eucaristía parece tener como finalidad específica alcanzar la consumación escatológica. Así lo hacen pensar sus propias palabras: «Siempre que en la Cena del Señor es proclamada la muerte del Kyrios y elevado el maranatha, se recuerda a Dios la plenitud aún pendiente de la obra de la salvación 'hasta que (sea alcanzado el fin, de que) Él venga'. Pablo ha comprendido entonces la ἀνάμνησις como el recuerdo escatológico de Dios que se realiza en la Parusía<sup>53</sup>. O. Hofius es todavía más explícito al afirmar que esta finalidad escatológica debe ser alcanzada mediante la acción que supone el verbo καταγγέλλειν.

¿Qué decir de esta forma «ingeniosa» de entender el término ἀνάμνησις? Creemos, en primer lugar, que, tanto en los sinópticos como en Pablo, el sentido más natural, que brota del mismo contexto, es el que ve en el mandato del Señor —«haced esto en mi memoria»— una forma de «conmemoración del sacrificio de Cristo por sus discípulos»<sup>54</sup>. D. Jones escribe a este respecto que «el significado más evidente de la frase es, desde luego, enteramente consonante si no sugerido por todo lo que conocemos del significado más general de la Pascua», de forma que «las palabras de Jesús tendrían de inmediato el significado que comúnmente se ha entendido que llevan»<sup>55</sup>. Del mismo modo que en la Pascua el piadoso israelita volvía su mirada, año tras año, sobre el gran acto de Dios en ayuda de su pueblo —la liberación de Egipto—, ahora, en el culto cristiano, el centro de atención lo constituye «Cristo, nuestra Pascua» (1Cor 5,7),

<sup>52</sup> J. Jeremias, *Abendmahls Worte*, 242-243; también apoya su argumentación en el hecho de que en Mc 14,9 y Hch 10,4 Dios es invocado como sujeto del recuerdo. D. Jones ha mostrado la debilidad de este argumento en su artículo *ANAMNHSIS in the LXX and in the Interpretation of 1 Cor 11,25*: JTS 6 (1955) 183-191.

<sup>53</sup> J. Jeremias, *Abendmahls Worte*, 244.

<sup>54</sup> P. Benoit, *Note sur une étude de J. Jeremias*, en *Exégèse et Théologie*, I, 242.

<sup>55</sup> D. Jones, *ANAMNHSIS*, 188.

que ordenó a los suyos recordar el acto definitivo de la salvación de Dios: su Cuerpo entregado y su Sangre derramada por la humanidad.

En segundo lugar, considerar como extraña la orden dada por Jesús a sus discípulos de recordarle es, como señala acertadamente D. Jones, «pasar por alto las implicaciones de recuerdo en el pensamiento hebreo»<sup>56</sup>. Si el contexto pascual de la Eucaristía es tan dominante como el mismo J. Jeremias ha mostrado, el memorial de Jesús puede ser comparado al memorial que implicaba el rito de la Pascua, que no era un simple recuerdo, sino apropiación de la salvación que, con tanta fidelidad, se celebraba. El mandato del Señor no puede entenderse como un simple recuerdo para evitar el olvido de lo que él había realizado, sino más bien como un hacer presente lo que dejó como ἀνάμνησις<sup>57</sup>. La finalidad del verbo καταγγέλλειν no es, como pretende O. Hofius, alcanzar la Parusía, sino «proclamar la muerte del Señor» con fidelidad a su mandato. Por consiguiente, más que deducir de la frase ἄχρις οὗ ἔλθῃ el sentido del verbo καταγγέλλειν<sup>58</sup>, habrá que ver cómo esta frase subordinada matiza o aclara el sentido de dicho verbo.

El mérito de estos autores, a nuestro juicio, consiste en haber puesto en tela de juicio el valor estrictamente temporal de la conjunción ἄχρις οὗ. La traducción que ofrecen, sin embargo, parece una fórmula de compromiso entre el valor temporal, que siguen manteniendo para salvar la referencia a la Parusía, y el matiz final desde el que interpretan la dimensión escatológica de la Eucaristía. De esta forma, violentan el texto paulino para que diga algo que en realidad no dice: por lo que tienen que recurrir a la glosa: «hasta que [se consiga el fin de que] venga». En las páginas siguientes intentaremos mostrar que existe una posibilidad de traducir la conjunción ἄχρις οὗ sin tener que recurrir a este «tour de force» y que soluciona, al mismo tiempo, la dificultad que crea si se interpreta como una referencia a la venida gloriosa de Cristo al fin de los tiempos. Para ello partiremos del valor final de la conjunción hebrea עד que O. Hofius ha puesto de relieve.

<sup>56</sup> D. Jones, *ANAMNHSIS*, 190.

<sup>57</sup> Cf. J. Behm, ἀνάμνησις: TDNT 1 (1968) 349.

<sup>58</sup> Cf. J. Jeremias, *Abendmahls Worte*, 244.



### 3. El sustrato semítico de las conjunciones ἕως οὗ, ἄχρις οὗ, μέχρις οὗ

La interpretación de J. Jeremias sobre el carácter final de ἄχρις οὗ ἔλθῃ, reseñada en el apartado anterior, se apoya sobre todo en la consideración de ἔλθῃ como un subjuntivo prospectivo, conocido en el griego clásico, y que, a juicio de Blass-Debrunner, posee «un cierto parentesco» con el final<sup>59</sup>. Este subjuntivo, que «caracteriza una esperanza subjetiva del que habla»<sup>60</sup>, surgió en las frases subordinadas «como distintivo de un contenido verbal cuya realización fue esperada (en el presente o futuro, más raramente en el pasado)»<sup>61</sup>.

El valor final del subjuntivo prospectivo aparece sobre todo en las frases temporales subordinadas que, con el aoristo de subjuntivo, apuntan a una acción determinada que ocurrirá puntualmente en el futuro<sup>62</sup>. Posiblemente, éste sea el motivo por el cual las conjunciones temporales ἕως ἄν, μέχρις (ἄν), que introducen estas frases subordinadas, hayan adquirido progresivamente un significado claramente final, como es el que aparece en la lengua popular del griego tardío<sup>63</sup>.

Sea lo que sea de la posible pervivencia de este subjuntivo en 1Cor 11,26, pensamos que el carácter final de ἄχρις οὗ ἔλθῃ se explica mucho mejor si tenemos en cuenta el sustrato semítico de este griego peculiar, y, en particular, el valor final

<sup>59</sup> F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik*, § 383,2. Este parentesco habría motivado —según este autor— la desaparición del ἄν en las partículas ἄχρις (οὗ), ἕως οὗ (οὗ) y μέχρις (οὗ). En cuanto a la perspectiva escatológica que, según J. Jeremias, introduce la conjunción ἄχρις οὗ con subjuntivo aoristo sin ἄν tendríamos, al menos, una excepción en Gál 3,19, donde tal perspectiva está ausente. Cf. D. Jones, *ANAMNHSIS*, 189, nota 2.

<sup>60</sup> E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, II (Handbuch der Altertumswissenschaft II 1/2), München 1950, 310.

<sup>61</sup> E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, 311. Véase también E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, II/1, Berlin-Leipzig 1926, 268-270.

<sup>62</sup> E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri*, 270; sobre el valor final de la conjunción ἕως véase A. Fuchs, *Die Temporalsätze mit den Konjunktionen «bis» und «so lange als»*, en M. Schanz (ed.), *Beiträge zur historischen Syntax der griechischen Sprache*, Heft 14, Würzburg 1902.

<sup>63</sup> Sobre el valor final de estas partículas véase la obra de H. Ljungvik, *Beiträge zur Syntax der Spätgriechischen Volkssprache* (SHVU 27/3), Uppsala-Leipzig 1932, 43-46. Cf. J.H. Moulton-W.F. Howard-N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek*, III, Edinburgh 1963, 110.

de la conjunción hebreo-araméa עד que ha dejado sus huellas en las conjunciones temporales griegas. Veámoslo.

En nuestro estudio de Lc 12,50 hemos tenido ocasión de mostrar que la partícula hebreo-araméa עד posee, junto al matiz temporal, un claro significado final o consecutivo, atestiguado por los gramáticos<sup>64</sup>. Entre los ejemplos que cita P. Joüon de este valor figura Jon 4,5: «Salió Jonás de la ciudad (Nínive) y se sentó al lado oriental de ella, a la sombra *para ver* (עד אשר יראה)»; LXX: ἕως οὗ ἀπὸ τῆς πόλεως lo que era de la ciudad»<sup>65</sup>. En el arameo bíblico tenemos el texto de Dn 4,29, donde se anuncian los castigos del rey Nabucodonosor: «De entre los hombres serás arrojado, con las bestias del campo morarás; hierbas como los bueyes tendrás por comida, y siete tiempos pasarán por ti, *para que reconozcas* (עד די תנע) que el Altísimo domina sobre el imperio de los hombres y que se lo da a quien le place». Por último, en el arameo judeo-palestinese encontramos este ejemplo: «Rabí Joná, cuando oraba en la sinagoga, oraba en un murmullo (= voz baja); cuando oraba en casa, oraba en voz (alta), *para que aprendiesen* los hijos de su casa (= sus criados) su oración de él (עד דיילפון בני ביתיה צלוחיה מניה)» (j.Berakot 7<sup>a</sup>). La acción de recitar las oraciones tiene una finalidad muy clara: quienes escuchan, aun dedicados a las tareas domésticas, pueden aprenderlas poco a poco<sup>66</sup>.

Este valor de la partícula עד ha dejado su impronta en el griego del Nuevo Testamento de forma que las conjunciones temporales griegas ἄχρις οὗ, ἕως οὗ pueden contar también con el valor final. Éste es el caso, por ejemplo, de Lc 2,15, citado por

<sup>64</sup> C.A. Franco Martínez, *Lc 12, 50: ¿Angustia de Jesús ante su muerte?*, EstB 50 (1992) 430-436. Remitimos a los ejemplos de hebreo bíblico, arameo y arameo judeo-palestinese ofrecidos en este artículo. Véase lo que dice sobre este valor P. Joüon, *Grammaire*, 304, § 113k. En los textos que presenta como prueba (Jon 4,5, Ecl 2,3), el valor final es evidente como lo atestigua la traducción de la *Bible de Jérusalem*. En nuestro artículo, añadimos a los textos de P. Joüon, los de Ex 39,14s y Sal 123,2. También R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, III, Berlin 1972, 107, defiende este valor final al reconocer que «oraciones temporales de futuro, que tienen también a veces un carácter final, no son construidas paratácticamente, sino subordinadas a través de *ad*, 'hasta'».

<sup>65</sup> P. Joüon, *Grammaire*, § 113k, traduce el texto de la siguiente manera: «il s'assit jusqu'à ce qu'il vît», y añade «avec une nuance finale virtuelle: *afin que*». La *Bible de Jérusalem* traduce así: «... pour voir ce qui arriverait dans la ville».

<sup>66</sup> J.T. Marshall, *Manual of the Aramaic Language of the Palestinian Talmud*, Leiden 1929, 40. 123, traduce así la frase clave: «... when he prayed in the home he prayed aloud, that the household might learn his prayer from him».

P. Joüon como un claro ejemplo de dicho valor. En este pasaje, la frase διέλθωμεν δὴ ἕως Βεθλέεμ no es necesario traducirla, según Joüon, por «atrayesemos o pasemos hasta Belén», sino simplemente por «vamos a Belén». En su opinión, detrás del verbo griego διέρχομαι puede esconderse el verbo hebreo-araméo עבר, que posee, junto al significado de «atravesar», el más débil de «ir, marchar»<sup>67</sup>. Por lo que respecta a ἕως, P. Joüon considera que ha podido recibir el influjo de la partícula hebreo-araméa ער, que se emplea con frecuencia con sentido de «a» (latín: *ad*)<sup>68</sup>.

Al texto de Lc 2,15, podemos añadir los de Lc 13,21 y Lc 12,50, donde las conjunciones ἕως οὗ y ἕως οὗτοῦ respectivamente tienen, a nuestro parecer, un sentido final o consecutivo<sup>69</sup>. En Lc 13,21, la mujer no introduce la levadura en la masa *hasta que* fermenta, lo que daría una lectura absurda y superflua, sino *para que* (o *de modo que*) fermenta. Así lo entendió P. Joüon al traducir ἕως οὗ con un claro sentido final<sup>70</sup>. En cuanto a Lc 12,50, la traducción de ἕως οὗτοῦ por *para que* no sólo cuadra con el paralelismo sinonímico del dicho de Jesús, sino que explica mejor la extraña «angustia» que parece dominar el ministerio de Cristo.

No son éstos, sin embargo, los únicos textos que pueden ser invocados como testimonios del influjo semítico que la partícula polivalente ער ha ejercido sobre sus correspondientes en el griego neotestamentario. En el anejo II, al final del libro, estudiamos otros pasajes donde, a nuestro juicio, también se impone el valor final. Pero antes de aplicar a 1Cor 11,26 estos resultados, conviene hacer unas observaciones sobre el valor de las conjunciones temporales que aparecen en ellos: ἕως οὗ, ἄχρι(ς) οὗ,

<sup>67</sup> P. Joüon, *L' évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ* (VSal 5), Paris 1930, 299. Véase del mismo autor, *Notes philologiques sur les évangiles*: RSR 18 (1928) 345-359, esp. 351, y *Locutions hébraïques*: Bib 3 (1922) 53-74, esp. 69. En opinión de S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia*, III: *Nacimiento e infancia de Jesús en Lucas 1-2* (BAC 488), Madrid 1987, 279 (cf. también p. 149), la interpretación de P. Joüon explica satisfactoriamente Lc 2,15. Sobre el valor del verbo עבר y la partícula ער me remito a lo que digo en mi libro *Jesucristo, su persona y su obra en la carta a los Hebreos. Lengua y cristología en Hb 2,9-10; 5,1-10; 4,14 y 9, 27-28* (SSNT I), Madrid 1992, 294ss.

<sup>68</sup> Sobre este sentido de ער, véase E. Vogt, *Lexicon*, 122.

<sup>69</sup> Véase el estudio de ambos textos en nuestro artículo citado, *Lc 12,50*, 436-441.

<sup>70</sup> P. Joüon, *L' Évangile*, 49: «Le royaume des cieux est semblable à du levain qu'une femme prit et fourra dans trois mesures de farine, et, finalement, tout fermenta».

μέχρι(ς) οὗ. Como en el griego clásico, estos términos son utilizados con el indicativo o el subjuntivo. Con este último, expresan bien la duración en el tiempo de una acción determinada («mientras que»), o bien la realización en el futuro de una acción que, concebida puntualmente, va precedida en el tiempo por la acción de la frase principal («hasta que»); en el primer caso el verbo va en presente y en el segundo en aoristo<sup>71</sup>.

Nos interesa, sobre todo, señalar la equivalencia entre ἄχρις οὗ y ἕως οὗ, equivalencia que nos permitirá aplicar a 1Cor 11,26, donde aparece ἄχρις οὗ, lo que se demuestra para pasajes con ἕως οὗ. He aquí algunos ejemplos de este valor intercambiable:

a) En Dn 11,36, los LXX usan ἕως ἄν y Teodoción μέχρις οὗ para decir: «Y el rey hará según su voluntad, y se ensoberbecerá y se exaltará por encima de todos los dioses, y contra el dios de los dioses dirá cosas increíbles, y prosperará *hasta que* (texto hebreo: ער) llegue a consumación la ira, porque lo que está decretado se cumplirá».

b) En Mc 13,30 leemos: «En verdad os digo que no pasará esta generación *hasta que* todo esto suceda». Aquí los escritores modernos ofrecen la lección μέχρις pero hay testigos que ofrecen ἕως, como en los paralelos de Mt y Lc<sup>72</sup>.

c) 1Cor 15,25: «Pues preciso es que Él reine *hasta que* (ἄχρις οὗ) ponga a todos los enemigos bajo sus pies». El mismo texto del salmo es citado, pero con ἕως ἄν, en los pasajes siguientes: Mt 22,44; Mc 12,36; Lc 20,43; Heb 1,13 y 10,13.

#### 4. Sentido de 1Cor 11,26 y su contexto

Las observaciones precedentes nos han preparado el camino para comprender el sentido del giro ἄχρις οὗ ἔληθι que, según O. Hofius, constituye un «elemento esencial de la frase de

<sup>71</sup> Para el uso de estas conjunciones en el NT, véase F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik*, § 383; los mismos términos, como preposición, son estudiados en § 216,3. La traducción inglesa de esta gramática hecha por R.W. Funk, *A Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature*, Cambridge 1961, no añade nada nuevo a este respecto. Cf. También J.H. Moulton-W.F. Howard-N. Turner, *A Grammar*, 110s.

<sup>72</sup> Tienen μέχρις B Ψ, y ἕως D W Θ λ Φ y otros.

1Cor 11,26.<sup>73</sup> Adelantando nuestra posición, creemos que también aquí la conjunción ἄλλως οὐ posee un significado final («para que») o modal («de modo que»), de forma que la frase regida por ella tiene como intención indicar el resultado de la acción litúrgica de la comunidad, a saber, la venida del Señor a la mesa que él mismo preside como Resucitado. Antes de exponer nuestra argumentación, es oportuno recordar unas palabras de E. Lohmeyer, a propósito de nuestro pasaje, que revelan la intención del Apóstol. Después de poner de manifiesto las particularidades del texto paulino, escribe así: «Más importante, sin embargo, que estas peculiaridades es la interpretación que el propio Pablo da de la Cena, más en fugaces observaciones que en claras frases. Pero todas ellas se sitúan bajo un aspecto algo modificado frente a la tradición: ya no es la cuestión de lo que aquí es fundado o instituido, sino otra, aunque dependiente de la primera: cómo el individuo se comporta con lo aquí fundado o instituido».<sup>74</sup>

Pablo, ciertamente, no escribe como un teólogo especulativo que compone un tratado sobre la Eucaristía y su significación, sino como un pastor que intenta dar respuesta a los problemas concretos que la celebración de la Eucaristía presenta en Corinto. De ahí que sus «fugaces observaciones», como dice E. Lohmeyer, cobrarán luz en la medida en que podamos situarlas en el contexto de la situación de la Iglesia que provocó la intervención del Apóstol.<sup>75</sup>

Como ya hemos visto, Pablo denuncia la destemplanza de quienes, con la excusa de la celebración de la Cena, adelantan y toman su propia cena. Las divisiones de Corinto de las que aquí trata el Apóstol no son doctrinales. Pablo no escribe a herejes. Escribe, más bien, a los miembros de la Iglesia que con su destemplanza dan mal ejemplo a los demás. Adelantando su cena, quitan honor a la Eucaristía que acaban de celebrar y afrontan a

<sup>73</sup> O. Hofius, *Herrenmahl*, 405.

<sup>74</sup> E. Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl, II: Das Mahl in der ältesten Christenheit*. TRu 9 (1937) 286.

<sup>75</sup> Esto es lo que hace J.M. O'Connor, *Eucharist and Community in First Corinthians*. Worship 50 (1976) 370-385; 51 (1977) 56-69, al poner de relieve la importancia del concepto de comunidad en Pablo para entender su doctrina sobre la Eucaristía. En nuestra opinión, Pablo no insiste tanto en el concepto de comunidad cuanto en la realidad misma de la Cena del Señor, celebrada por supuesto en la comunidad.

los demás. Como señala acertadamente G. Delling, estas divisiones «no se muestran ante todo como fundamentadas en distintas interpretaciones de la Cena; son naturalmente las últimas repercusiones de una falsa comprensión de la Cena del Señor».<sup>76</sup> De ahí que el Apóstol tome pie de esta situación para recordar a sus fieles el verdadero significado de la Cena del Señor, y las consecuencias que se derivan de una celebración que, como la de Corinto, se realiza de forma indigna.

Con una fórmula solemne que «no quiere decir otra cosa sino que la cadena de la tradición se remonta sin interrupción a las palabras del mismo Jesús»<sup>77</sup>, Pablo introduce el relato de la institución de la Eucaristía que se caracteriza singularmente por la repetición del mandato de la ἀνάμνησις y por la adición del v.26 estrechamente vinculado a él. Les recuerda así que la tradición transmitida en su primer viaje a Corinto procede de Jesús, único fundador de la celebración eucarística. Como ya hemos señalado al comienzo de este capítulo, el v.26 se sitúa a caballo entre el relato de la Institución y las consideraciones de los vv.27-29. J. Jeremias<sup>78</sup> ha insistido en la estrecha relación de este verso con la fórmula litúrgica. Tanto la repetición de ὁσάκις, como sobre todo la partícula γάρ, muestran que el v.26 se refiere a la frase que precede inmediatamente, es decir, a la orden de la ἀνάμνησις. El Apóstol enmarca así la acción de la comunidad —«cada vez que coméis este pan y bebéis el cáliz»—, en la que el mismo Cristo dejó como memorial identificando sin más ambos ritos. La trascendencia y seriedad de este gesto comunitario se pone de relieve en las palabras que iluminan su último significado, «anunciáis la muerte del Señor», sobre las que volveremos más adelante.

No menos estrecha es la relación con el verso 27. El ὅτε consecutivo, que inicia este versículo, es un claro indicio de que lo que sigue hay que entenderlo como consecuencia de la doctrina que el Apóstol acaba de exponer. Su inmediata referencia al v.26 viene acentuada además por la repetición de las palabras

<sup>76</sup> G. Delling, *Das Abendmahlsgeschehen nach Paulus*. KerDo 10 (1964) 68. Publicado también en el libro ya citado del mismo autor, *Studien zum Neuen Testament und zum Hellenistischen Judentum*, Göttingen 1970, 243.

<sup>77</sup> J. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 95. A propósito de esta fórmula puede consultarse E.B. Allo, *La synthèse du dogme eucharistique chez Saint Paul*. RB 30 (1921) 333-343.

<sup>78</sup> J. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 243.



«comer el pan» y «beber el cáliz». Una simple mirada a todo este conjunto basta para captar lo que la mayoría de los autores hace notar como característica dominante: el realismo eucarístico<sup>79</sup>. Pablo, en efecto, no deja lugar a dudas sobre el hecho de que *comer del pan y beber del cáliz* no es otra cosa que *comer el Cuerpo y beber la Sangre del Señor*. En el v. 27, al ἄρτον corresponde el término σῶματος, y a ποτήριον τοῦ κυρίου la expresión αἵματος τοῦ κυρίου. Esta correspondencia recibe toda su fuerza del relato de la Institución donde se ha dado ya la identificación pan/cuerpo y cáliz/sangre (v. 23.24.25). Por otra parte, la insistencia con que Pablo habla de *comer y beber* (cuatro veces en los v. 26-29), revela que su interés se centra en el hecho mismo de la participación en la mesa eucarística como «lugar» donde se come y bebe el Cuerpo y la Sangre del Señor. Se explica así que quien coma del pan y beba del cáliz de forma indigna «se hace culpable del Cuerpo y de la Sangre del Señor, que recibe en la Cena bajo pan y vino; al pan y al cáliz en la frase precedente corresponden no sólo formal, sino también realmente el Cuerpo y la Sangre en la frase posterior»<sup>80</sup>.

Ahora bien, este realismo eucarístico, puesto de relieve de forma maestra en el v. 27, es el que nos lleva a ver en la conjunción ἄρτις οὖν, no un matiz temporal referido a la Parusía de Cristo, sino más bien un matiz final que convierte la frase ἄρτις οὖν ἔλθῃ en una clara alusión a la venida eucarística del Señor. Tendríamos así el testimonio apostólico de que por la acción litúrgica de la comunidad cristiana el Señor viene, se hace presente de modo misterioso, sacramental. En un contexto donde la

<sup>79</sup> J. Coppens, *Eucharistie*, 1185: «El primer aspecto de la doctrina eucarística paulina, que es claramente atestiguado, consiste en su carácter realista. La evidencia de los textos conduce a un gran número de exegetas no católicos a reconocer, en la enseñanza del apóstol, los rasgos esenciales del dogma católico». Cf. P. Benoit, *Les récits de l'Institution de l'Eucharistie et leur portée*, 232-234. Este realismo eucarístico es muy cercano del que aparece también en Jn 6,51-58 donde encontramos la misma insistencia sobre el comer y beber la carne y sangre eucarísticas. Sobre la tradición y composición literaria de este discurso, véase M.E. Boismard-A. Lamouille, *L'Evangile de Jean* (Synopse des Quatre Evangiles 3), Paris 1977, 189-206; véase también R.E. Brown, *The Gospel according to John I-XII* (AncB 29), New York 1966, 281-294; es interesante la nota sobre el verbo τρώω (p. 283). Sobre la Eucaristía en Jn remitimos especialmente a E. Schweizer, *Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl*. EvTh 12 (1952/53) 341-363 y al artículo de F.J. Moloney, *John 6 and the celebration of the Eucharist*. DowR 93 (1975) 243-251.

<sup>80</sup> G. Delling, *Das Abendmahlsgeschehen nach Paulus*, 70.

presencia del Señor en el pan y en el cáliz se impone como nota dominante, el v. 26 da la clave de interpretación: «Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor *para que/de modo que venga*». Así se explica que Pablo, en el v. 27, pueda extraer la consecuencia fundamental de este hecho: «Por consiguiente, quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente, será reo del Cuerpo y de la Sangre del Señor». Esta consecuencia se explica mejor si con el giro ἄρτις οὖν ἔλθῃ Pablo acaba de hacer referencia a la venida del Señor que hace del pan y del vino el sacramento de su presencia.

En su comentario a este pasaje, G.D. Fee afirma con razón que en el verso 26 Pablo da la *razón* por la que en los versos anteriores ha citado las palabras de la Institución<sup>81</sup>. En su opinión, Pablo quiere dejar claro que la acción eucarística *significa* la muerte del Señor que se anuncia dentro del rito. Sin minusvalorar esta opinión, creemos que debe ser completada. Con su comentario al relato de la Institución, Pablo da la *razón* por la que una participación indigna en la Eucaristía convierte al comulgante en reo del Cuerpo y de la Sangre del Señor, cuya muerte se anuncia. Y la razón no es otra que la presencia misma del Señor en el pan y en el cáliz. Una presencia a la que se llega, como veremos más adelante, mediante la solemne proclamación de su muerte.

Pablo, por tanto, quiere subrayar la venida del Señor a su mesa, donde tiene lugar la κυριακὸν δεῖπνον, pues los fieles de Corinto dan la impresión con su comportamiento de no honrarla como conviene. El v. 28 es una llamada a examinarse, sin duda sobre su actitud de cara a la Eucaristía, antes de comer el pan y beber del cáliz. El v. 29 advertirá, como veremos en el siguiente capítulo, sobre la ausencia de actitudes que puede conducir a un juicio condenatorio<sup>82</sup>. El mismo vocabulario que aparece en estos versos (27-29) viene a confirmar el interés de Pablo en presentar el pan y el vino como una realidad sagrada, correspondiente en cierto sentido a la materia que se ofrece en el sacrificio judío<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 556.

<sup>82</sup> G. Delling, *Das Abendmahlsgeschehen nach Paulus*, 71-72. Véase también lo que dice en las p. 72-73 sobre la situación por la que pasa la comunidad, juzgada por Pablo como una consecuencia de su comportamiento de cara a la Eucaristía.

<sup>83</sup> Remitimos a las observaciones que hacemos sobre este particular en el capítulo IV de nuestro trabajo.

La conclusión no puede ser más clara. Difícilmente hablaría Pablo en estos términos si la Cena del Señor no hubiera sido comprendida por él y por la comunidad de Corinto como un banquete donde el pan y el vino constituyen el alimento sagrado. Ahora bien, lo que les da este carácter sagrado es precisamente el hecho de que en ellos el Señor se hace presente, dándose de nuevo a los suyos como en la noche en que fue entregado. Es esta presencia del Señor —afirmada a través del ἄχρισ οὐ ἔλθῃ— la que no es honrada como conviene por el que indignamente participa de la Eucaristía y la que Pablo quiere revalorizar con su autoridad de Apóstol.

Esta interpretación de ἄχρισ οὐ ἔλθῃ ilumina también el sentido de la frase τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε que ha acaparado con frecuencia la atención de los exegetas. Digamos, en primer lugar, que la mayoría de los autores ven en esta frase una explicitación del concepto de ἀνάμνησις<sup>84</sup>. «La explicación —escribe G. Bornkamm<sup>85</sup>— que Pablo añade en el v. 26 no sólo es importante porque subraya la conexión entre la ἀνάμνησις que tiene lugar al comer el pan y beber el vino y la muerte del *kyrios*, sino también porque da claramente a la expresión εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν el sentido de un anuncio del significado salvífico de esta muerte y de una proclamación del *kyrios* crucificado, que está presente en el culto de la comunidad». La acción que supone, en efecto, el ὁσάκις... εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν del v.25 es explicada por la frase ὁσάκις... τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, que da el sentido último de la celebración eucarística como memorial del Señor. Según J. Jeremias, esta proclamación de la muerte del Señor es la que hace posible la realización de la ἀνάμνησις<sup>86</sup>.

La dificultad consiste en precisar el significado del verbo καταγγέλλετε. Es aquí donde los estudiosos manifiestan sus discrepancias ¿A qué se refiere Pablo —se preguntan— cuando dice que en la Eucaristía se anuncia la muerte del Señor? Para algunos, el Apóstol presentaría toda la acción eucarística como un anuncio,

<sup>84</sup> J. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 243; J. Behm, ἀνάμνησις: TDNT 1 (1968) 349; J. Coppens, *Eucharistie*, 1184: «interpretamos la fórmula (ἀνάμνησις) en perfecta armonía con la auténtica interpretación paulina de 1Cor 11,26». Cf. también G. Delling, *Das Abendmahlsgeschehen nach Paulus*, 75; H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht*, 32.

<sup>85</sup> G. Bornkamm, *Eucaristía e Iglesia en san Pablo*, 125.

<sup>86</sup> J. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 243.

realizado por gestos, de la muerte del Señor. Otros, por el contrario, estiman como más probable que el verbo καταγγέλλετε hace referencia a una proclamación verbal de la muerte del Señor en el interior de la celebración litúrgica<sup>87</sup>. J. Schniewind especialmente ha hecho notar que, desde el punto de vista filológico, esta última interpretación es la que mejor se ajusta al sentido del verbo καταγγέλλω que significa «proclamar abiertamente» o con cierta solemnidad. Pablo utiliza este término cinco veces en activa y dos en pasiva con este significado<sup>88</sup>. Este uso del término, por tanto, nos invita a pensar que, en la celebración de la Cena, la muerte del Señor es proclamada de forma solemne como una parte fundamental de la misma.

Para comprender mejor la importancia de esta proclamación de la muerte del Señor es preciso, además, tener en cuenta el marco de la cena pascual judía en la que la Eucaristía cristiana ha visto la luz. Ya a comienzos de siglo, B.W. Bacon hacía notar que este anuncio de la muerte del Señor correspondía exactamente a aquel otro anuncio que Ex 12,26 prescribe para la fiesta de Pascua<sup>89</sup>. Del mismo modo que una parte integrante del rito de la cena pascual judía era la *haggada* que narraba las obras salvadoras de Dios, especialmente la liberación de Egipto, así, en la celebración cristiana de la Pascua, es legítimo suponer que existía una *haggada* en la que la muerte de Cristo ocupaba un lugar importante y que sería una catequesis necesaria para comprender el sentido de los

<sup>87</sup> Sobre estas diversas posturas y los autores que las defienden véase J. Schniewind, καταγγέλλω: TDNT 1 (1968) 72; E. Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl*, 285-286. Véase también G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 557; G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, 596, hace referencia a diversas conjeturas dentro de esta opinión: un relato de la pasión (Barrett), un recitado de las palabras de Jesús y su consiguiente explicación (Jeremias), una expresa plegaria eucarística (Wolff, Hofius). Según B.R. Gaventa, «You proclaim the Lord's Death», 380, determinar el sentido de καταγγέλλετε es «el mayor problema exegético del verso».

<sup>88</sup> El objeto de la proclamación es la fe (Rm 1,8), el misterio de Dios (1Cor 2,1), el evangelio (1Cor 9,14), la muerte del Señor (11,26), el mismo Cristo (Flp 1,17.18; Col 1,28). Los autores modernos siguen la opinión de J. Schniewind. Véase, por ejemplo, J. Jeremias, *Abendmahlsworte*, 100; H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht*, 32-34; G. Delling, *Das Abendmahlsgeschehen nach Paulus*, 70.

<sup>89</sup> B.W. Bacon, *Reflections of Ritual on Paul*: HarvTR 8 (1915) 504-524, esp. 509-510.



gestos que se realizaban<sup>90</sup>. De ahí que no se pueda reducir el sentido del verbo καταγγέλλω a una simple representación de actos y ceremonias, sino que es preciso reivindicar para él su valor más genuino —proclamación por medio de la palabra— sin el cual el rito de la Eucaristía habría quedado desprovisto de su significado y situación original.

Ahora bien, es indudable que esta proclamación va unida indisolublemente a unos gestos determinados. El ὁσάκις del v. 26 parafrasea el doble τοῦτο del relato de la Institución al que sin duda hace referencia: la proclamación de la muerte del Señor se realiza cada vez que la comunidad se reúne para comer el pan y beber del cáliz. Es posible que Pablo haya pensado en toda la celebración eucarística —palabra y gesto— como anuncio de la muerte del Señor. La Eucaristía es así una «predicación ritual»<sup>91</sup>, en la que no se puede separar la palabra del gesto o, como dice H. Schürmann, donde las palabras litúrgicas dan su forma a los gestos<sup>92</sup>.

El concepto de ἀνάμνησις queda así más clarificado. Es ciertamente una acción (τοῦτο ποιεῖτε), pero una acción conformada por la palabra que la explica (καταγγέλλετε). El memorial del Señor no aparece, por tanto, como un simple recuerdo que se evoca leyendo el relato de su muerte, sino que, de acuerdo con el sentido activo de ἀνάμνησις y la explicación del v. 26, los cristianos «realizan activamente la ἀνάμνησις»<sup>93</sup>. Este sentido acti-

<sup>90</sup> Para la correspondencia de los verbos καταγγέλλω/ἡμῶν puede consultarse G.H. Box, *The Jewish Antecedents of the Eucharist*, JTS 3 (1902) 357-369, esp. 365, nota 1; D. Jones, *ANAMNHSIS*, 188ss.

Sobre el lugar y la importancia que ocupa esta *haggada* en la liturgia eucarística, véase E. Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl*, 285-286; H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht*, 33 y J. Jeremias, *Abendmahls Worte*, 100-102. Para este último, la proclamación de la muerte del Señor tendría lugar en la forma de una recitación de las palabras interpretativas con explicación subsiguiente. Efectivamente tenemos en el NT un ejemplo de una cita eucarística con la consiguiente interpretación, a saber, Jn 6, 51c-58 (100-101).

<sup>91</sup> J. Coppens, *Eucharistie*, 1184. J.P. Audet, *Esquisse historique*, 393, recalca también la unión de palabra y gesto; cf. también W. Ellis, *On the Text of the Account of the Lord's Supper in 1 Corinthians 11, 23-32 with some further Comment*, AusBIR 12 (1964) 43-51.

<sup>92</sup> Cf. H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht*, 31. Esta unión de palabra y gesto es posiblemente la que quieren remarcar tanto la Peshitta como la Vulgata con su «commemorantes».

<sup>93</sup> J. Behm, ἀνάμνησις, 349. Sobre la actualización que supone la ἀνάμνησις, véase sobre todo R. le Déaut, *La Nuit Pascale* (AnBib 22), Rome 1963, 66-71. Para el sentido del memorial en el AT remitimos a la obra de P.A.H. de Boer,

vo de la ἀνάμνησις se ilumina poderosamente con la interpretación que ofrecemos de ἄχρις οὐ ἔλθῃ. La acción de la comunidad cristiana, que repite los gestos y las palabras del Señor anunciando su muerte, está orientada a hacerle presente en medio de ella. Esta presencia se da justamente en lo que Cristo dejó como signo de su muerte: el pan entregado y el vino derramado. Se comprende así que Pablo, refiriéndose a este memorial que la comunidad celebra, diga: «Cuántas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor para que venga».

Nuestra hipótesis, por añadidura, puede ayudar a disipar definitivamente el prejuicio con que determinados exegetas han considerado la concepción de la Eucaristía en Pablo, al que ya hemos aludido en la primera parte de este capítulo. Por la claridad con que aparece expuesto en O. Cullmann, citamos sus propias palabras: Gracias a la influencia de Pablo, «la conexión de la Cena con la muerte de Jesús llegó a ser en lo sucesivo de tal modo preponderante que eclipsó poco a poco el lazo tan precioso que la Iglesia primitiva veía entre la Cena y la resurrección de Cristo, su presencia en el curso de la comida y su retorno final. Y, por consiguiente, se localizó la presencia de Cristo exclusivamente en los elementos del pan y del vino, tanto más cuanto que la Cena no era ya una verdadera comida. Pero en las primeras comunidades, se comprendía la Eucaristía como una comida donde Jesús estaba a la mesa con los suyos»<sup>94</sup>.

Conviene recordar, en primer lugar, que la Eucaristía tiene desde sus orígenes una referencia muy clara a la muerte de Cristo, presentada según el modelo de la entrega a la muerte que el Siervo de Yahvé hace a favor de «muchos»<sup>95</sup>. No es, pues, extraño que Pablo la presente como «anuncio de la muerte del Señor» dirigiéndose, precisamente, a una comunidad que corría el peligro de

*Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments*, Stuttgart 1962, especialmente las páginas 64-68 donde estudia la relación con 1Cor 11,26; véase también N.A. Dahl, *Anamnesis. Mémoire et Commémoration dans le Christianisme primitif*, ST 1 (1947) 69-95, esp. 85-87; A. Darlap, *Anamnesis. Marginalien zum Verständnis eines theologischen Begriffs*, ZKT 97 (1975) 80-86.

<sup>94</sup> O. Cullmann, *Le culte dans l'Eglise primitive* (CThAP 8), Neuchâtel-Paris 1945, 17; desarrolla esta idea sobre todo en su artículo *La signification de la Sainte-Cène dans le christianisme primitif*, RHPH 16 (1936) 1-22, esp. 18-21. También C.K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, 271, se extraña de que Pablo no haga referencia a la Resurrección de Cristo.

<sup>95</sup> P. Benoit, *Jésus et le Serviteur de Dieu*, en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BETL 40), Gembloux 1975, 130-131.



no valorar este aspecto. Se olvida, sin embargo, que Pablo habla de la Eucaristía como «Cena del Señor» y que la utilización de este título cristológico, sobre todo en la expresión τὸν θάνατον τοῦ κυρίου, revela que el Apóstol piensa en Jesús como en el Cristo exaltado que, por la resurrección, ha alcanzado el nombre sobre todo nombre: Κύριος<sup>96</sup>. Si en ἄχρις οὗ ἔλθῃ tenemos además una clara referencia a su venida en la Eucaristía, la conclusión se impone por sí misma: gracias al misterio de la resurrección, Cristo puede hacerse presente en medio de la comunidad que le invoca como Señor y que le reconoce «en la fracción del pan»<sup>97</sup>. Su presencia en la Eucaristía no queda localizada exclusivamente en los elementos del pan y del vino como si, separados del Señor que los da, pudieran hacerle presente por sí mismos. Más bien habrá que decir que a través de toda la acción eucarística, que tiene en el pan y en el vino consagrados su centro culminante, la comunidad reconoce la presencia de quien de nuevo se ha «puesto a la mesa con ellos» (cf. Lc 24,30)<sup>98</sup>. Es obvio que este ponerse a la mesa con ellos, como en la Última Cena, tiene como finalidad darles a comer su Cuerpo y beber su Sangre. El v.26 constituye, pues, un apretado y rico resumen de lo que la Eucaristía es para Pablo y para la iglesia primitiva: actualización de lo que Jesús hizo en la Última Cena, anuncio por excelencia de su muerte y confesión de su presencia resucitada que se realiza cada vez que la comunidad le invoca «para que venga».

<sup>96</sup> El mismo O. Cullmann describe muy bien lo que significa este título en su *Christologie du Nouveau Testament* (BT (N)), Neuchâtel-Paris 1958, 169; J.P. Audet, *Esquisse historique*, 393, afirma que la expresión τὸν θάνατον τοῦ κυρίου implica evidentemente, más allá de la muerte, la resurrección.

<sup>97</sup> La relación que existe entre Eucaristía y resurrección aparece muy clara en el relato de los discípulos de Emaús. Véanse los estudios de J. Wanke, *Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24, 13-35* (EThSt 31), Leipzig 1973, y «... wie sie ihn beim Brotbrechen erkannten». *Zur Auslegung der Emmauserzählung Lk 24, 13-35*: 18 (1974) 180-192.

<sup>98</sup> Nos parece que O. Cullmann, *La signification de la Sainte Cène*, 11, simplifica demasiado cuando opone las dos realidades —comer con Cristo y «comer a Cristo»— como representativas de dos concepciones de la Eucaristía. Pablo, según él, sería el responsable de la que pone el acento sobre el hecho de «manger le Christ», pues esta idea no aparece en la concepción primitiva de la Cena. Su venida, dice O. Cullmann, no es a los elementos, sino fuera de ellos, no es para servir de alimento, sino para comer con los suyos (p. 13). A nuestro juicio, esta artificiosa distinción no responde al gesto de la Cena, donde Cristo, al mismo tiempo que come con los suyos, se entrega en el pan y en el vino. Según H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, 88: «pisamos terreno firme cuando reconocemos los gestos de ofrecimiento como gestos de donación».

Todavía podemos añadir algo más. Por la resurrección Jesús ha vuelto a los suyos. Habita, por decirlo de alguna manera, en su Iglesia. De esta presencia del Señor, que reanuda incluso la comunidad de mesa que había mantenido con los suyos durante su vida terrena, dan testimonio los apóstoles cuando dicen: «Nosotros hemos comido y bebido con Él después que resucitó de entre los muertos» (Hch 10,41). La expresión ἄχρις οὗ ἔλθῃ sería un testimonio valiosísimo, dado su carácter primitivo<sup>99</sup>, de esta presencia eucarística, que tiene lugar en la Iglesia donde el Señor da a los suyos su Cena en el gozo de la resurrección. Con esta interpretación no se pierde la dimensión escatológica de la Eucaristía, sino que, a nuestro juicio, cobra su sentido primitivo, con frecuencia olvidado: En la Eucaristía, la presencia de Cristo resucitado inaugura ya el banquete escatológico, puesto que quien come su Carne y bebe su Sangre «tiene la vida eterna» (Jn 6,54).

### 5. Μαράθα: ¿Invocación parusíaca o eucarística?

No podemos terminar este capítulo sin dedicar un espacio, necesariamente breve, a la invocación *maranatha* con la que, a menudo, se ha relacionado la expresión ἄχρις οὗ ἔλθῃ. No es nuestra intención zanjar aquí la cuestión de si en esta fórmula primitiva de la Iglesia tenemos una invocación eucarística o parusíaca, dado que además ambas perspectivas son menos opuestas de lo que a primera vista pudiera parecer. Por otra parte, el hecho de que los contextos en que aparece sean diferentes dificulta más la tarea de descubrir su carácter original. Da la impresión de que, una vez nacida, esta fórmula ha adquirido una independencia propia que le permite ser utilizada según la intención del escritor<sup>100</sup>. Una cosa, sin embargo, parece clara: el lugar donde esta

<sup>99</sup> Sobre el carácter arcaico de la tradición contenida en 1Cor 11,26, véase J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 288-289. Igualmente W. von Meding, *1 Korinther 11,26: Vom geschichtlichen Grund des Abendmables*, 548-549. El problema de la posible relación entre 1Cor 11,26 y Lc 22,18 ha sido tratado en las p. 121ss al presentar las teorías de H. Schürmann y F. Hahn. Allí remitimos también a la correspondiente bibliografía.

<sup>100</sup> Para este problema acerca de los contextos en que aparece la fórmula, remitimos al artículo de C.F.D. Moule, *A Reconsideration of the Context of Maranatha*, 307-310. Véase también G. Delling, *Das Abendmahlsgeschehen nach Paulus*, 76.

fórmula ha visto la luz es el culto cristiano de la primitiva comunidad de lengua aramea. Nos interesa ahora poner de relieve esta relación con el culto, pues pensamos que nuestro estudio sobre ἄχρισ οὐ ἔλθῃ puede arrojar luz sobre el origen de esta confesión de fe en el señorío de Jesús.

En la crítica que hemos hecho de las interpretaciones de 1Cor 11,26 decíamos que era difícil determinar hasta qué punto, con la frase ἄχρισ οὐ ἔλθῃ, Pablo aludía a la expresión *maranatha*<sup>101</sup>. De haberlo hecho, nos inclinábamos a pensar, sin embargo, que el Apóstol ve en ella una invocación eucarística —o afirmación de la venida del Señor en la Eucaristía si se la traduce por «Nuestro Señor viene»— más que parusíaca. Como señala P.E. Langevin, era muy natural que la comunidad cristiana invocase al Señor durante la celebración eucarística para que se hiciera presente<sup>102</sup>, y algo pudo pesar en esta súplica la experiencia consoladora de las apariciones del Resucitado. La comunidad de mesa que Jesús había sostenido antes y después de la resurrección hacían muy legítimo el deseo expresado en el «ven, Señor». De hecho, «la presencia real de Jesús en la Eucaristía constituía una *venida* de Cristo entre los suyos»<sup>103</sup>. A esta venida, como acabamos de explicar, hace alusión Pablo en 1Cor 11,26. Mediante el giro ἄχρισ οὐ ἔλθῃ pudo evocar al mismo tiempo lo que se pedía con la invocación *maranatha*: ¡que se hiciera presente!

Que la expresión *maranatha* apuntara también a la venida de Cristo al fin de los tiempos no era extraño. La Cena evocaba espontáneamente aquel otro banquete escatológico con el que Dios regalaría a los que fueran dignos de la bienaventuranza. Pasar, pues, de la perspectiva eucarística a la escatológica era muy fácil, sobre todo si la misma Eucaristía gozaba ya, como

<sup>101</sup> Esta crítica aparece en las p. 124ss.

<sup>102</sup> P.E. Langevin, *Jésus est Seigneur*, 198. Su estrecha relación con la Cena conduce a O. Cullmann, *Le Culte*, 13, a afirmar que «es ante todo una oración eucarística» y, a propósito de Ap 3,20, dice: «la antigua oración eucarística *Maranatha* es, pues, ya escuchada en la Cena de la Iglesia» (p. 15).

<sup>103</sup> P.E. Langevin, *Jésus est Seigneur*, 198. Algunos autores han hecho notar que la afirmación de 1Jn 5,6: οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος es una alusión a la Eucaristía. Tendríamos así un texto donde el verbo ἔρχομαι es utilizado en el mismo sentido que 1Cor 11,26. Cf. E. Schweizer, *Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl*, 344-348. Sobre la importancia que tiene la comunidad de mesa que Jesús mantuvo con los suyos antes y después de Pascua, consúltese H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, 76-78.

hemos dicho en el apartado anterior, de la novedad del banquete definitivo. La evocación del último día podía traer también al pensamiento de los creyentes la presencia de Cristo glorioso dispuesto a realizar el juicio. Éste podría ser el motivo por el que la expresión *maranatha* aparece también unida a fórmulas de excomunión o de juicio<sup>104</sup>.

La Eucaristía, sin embargo, no recibe su dimensión escatológica, en primer lugar, porque esté orientada a la Parusía, sino porque —después de la Pascua— es el signo de la presencia de Cristo resucitado que hace de ella el banquete escatológico que la comunidad celebra con inmensa alegría (Hch 2,46)<sup>105</sup>. El hecho de que alguna aparición evoque la comida con el Resucitado pone en evidencia una constatación que, según O. Cullmann<sup>106</sup>, es frecuentemente olvidada, a saber: que las primeras comidas eucarísticas de la comunidad se refieren a esta comida con el Resucitado que come y bebe con los suyos. En este contexto, el grito «ven, Señor» no puede ser más expresivo: La comunidad anhela «verlo» presente en la comida que celebra<sup>107</sup>.

Este carácter escatológico de la Eucaristía ha sido puesto de relieve muy justamente por M. Barth, cuyas palabras no podemos por menos de citar aquí: «El carácter escatológico de la Cena no puede ciertamente ser determinado por una definición de lo escatológico orientada simplemente desde el punto de vista temporal. Escatológico no es idéntico o especialmente emparentado a futuro. La escatología tiene que ver con el Reino de Dios y su eternidad. La eternidad, sin embargo, no es sólo y mero futuro, es también ahora. La nueva alianza sobre el fundamento del sacrificio de Cristo: esto es el cumplimiento del Reino de Dios. La Cena es celebrada como comida de alianza, así es comida del Reino de Dios. De ahí que se hable no tanto del Reino de Dios

<sup>104</sup> C.F.D. Moule, *A Reconsideration of the Context of Maranatha*, 308-310.

<sup>105</sup> Según R. Bultmann, ἀγαλλιάομαι, ἀγαλλίασις: TDNT 1 (1968) 19-21, el término ἀγαλλίασις describe la alegría escatológica. Esta alegría desbordante podría haber provocado los excesos que se narran en 1Cor 11,21 y que Pablo intenta corregir. Cf. O. Cullmann, *La signification de la Sainte Cène*, 6.

<sup>106</sup> O. Cullmann, *Le culte*, 14.

<sup>107</sup> O. Cullmann, *La signification de la Sainte Cène*, 22: «La oración audaz: ¡Ven, Señor! ¡Maranatha! debe retomar el alcance eucarístico que tenía primitivamente y expresar este mismo y doble deseo que se había realizado para los primeros cristianos: ver a Cristo descender al seno de la asamblea de los fieles reunidos en su nombre, y descubrir por ellos mismos, en esta venida, como una anticipación de su retorno mesiánico definitivo».

en la Cena, sino de que se la realice y celebre conforme con el Reino.<sup>108</sup>

Con cierta frecuencia, en efecto, cuando se escribe sobre la dimensión escatológica de la Eucaristía se la reduce a la orientación temporal que tiene en cuanto dirigida al futuro de la Parusía de Cristo. Desde este punto de vista, la invocación *maranatha* tendría como finalidad invocar esa última venida. Así lo interpreta P.E. Langevin cuando escribe: «Esta concepción escatológica de la Eucaristía que encontramos desde los primeros años del cristianismo, y el hecho de que la expresión *maranatha* esté tan bien situada en un contexto eucarístico (1Cor 16,22; Ap 22,20; Did 10,6), nos invitan a concluir que la Iglesia primitiva pedía originariamente, por el grito *maranatha*, la venida parusíaca de Jesús».<sup>109</sup>

Esta identificación que parece darse entre Parusía y escatología no nos parece legítima. Del hecho de que la Eucaristía tenga una dimensión escatológica no se sigue necesariamente que la expresión *maranatha* haya surgido originariamente como invocación parusíaca. Por lo que llevamos dicho hasta aquí, se comprenderá fácilmente que bastaba con que la comunidad cristiana invocase la presencia del Señor resucitado en la celebración eucarística, para que el *maranatha* recibiera, por ese mismo hecho, su verdadera dimensión escatológica.

La expresión *maranatha*, en cuanto ligada estrechamente a la celebración de la Cena del Señor, recibe de ella la doble dimensión —eucarística y escatológica— como si se tratara de las dos caras inseparables de una misma moneda. Es eucarística porque pide al Señor que presida su propia mesa; es escatológica porque en esta venida se descubre el signo de su resurrección, misterio que inaugura los últimos tiempos. La Eucaristía es así el lugar donde esta presencia del Señor resucitado se hace sentir con más fuerza como definitiva para la salvación, es decir, como alimento que es capaz de dar vida eterna (Jn 6,51-58) o que puede ser causa de condenación (1Cor 11,29). Se entienden así mejor las advertencias con que, tanto en 1Cor 11,27-29 como en la Didajé 10,6, se exhorta a los fieles a valorar esta presencia del Señor en la mesa eucarística, advertencias que cobran toda su

<sup>108</sup>M. Barth, *Das Abendmahl, Passamahl, Bundesmahl und Messiasmahl*, 50. Cf. H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, 97-104.

<sup>109</sup>P.E. Langevin, *Jésus est Seigneur*, 200.

fuerza si la frase ἄχρις οὗ ἔλθῃ y la expresión *maranatha* hacen referencia a la venida eucarística del Señor. Con toda razón, M. Barth, viendo la dificultad que supone la conjunción ἄχρις οὗ entendida como temporal, afirma: «No se parafrasea entonces 1Cor 11,26: hasta que él venga un día, lo que ahora desgraciadamente no es el caso, sino más bien: hasta que su aparición en gloria encuentre su consumación ante los ojos de todos».<sup>110</sup>

En nuestra hipótesis no es necesaria esta paráfrasis para entender el giro ἄχρις οὗ ἔλθῃ. Como en los textos citados del Nuevo Testamento, pensamos que también aquí la conjunción ἄχρις οὗ posee un valor final o modal. Ciertamente no es más que una hipótesis. Como tal la presentamos. Tiene a nuestro favor el que, por una parte, resuelve las dificultades del texto, si se interpreta como una alusión a la Parusía de Cristo, y, por otra, pone en nuestras manos un hermoso testimonio de la fe de la Iglesia primitiva sobre la presencia del Señor en la Eucaristía, que concuerda con lo que sabemos por otras fuentes. El hecho de que esta presencia aparezca «velada a los sentidos» contribuyó a que los fieles de Corinto, que no han sido excepción en la historia de la Iglesia, corrieran el riesgo de no honrarla convenientemente. Pablo, como celoso pastor, temiendo que una falsa valoración del banquete de aquí abajo privase a sus fieles del banquete de arriba, les recuerda que es el mismo Señor, cuya venida invocan en su Cena, el que vive presente en el pan y en el vino de su Cuerpo y Sangre.

<sup>110</sup>M. Barth, *Das Abendmahl*, 49. En el mismo sentido puede situarse la afirmación de O. Cullmann, *La signification de la Sainte Cène*. «Esta venida (1Cor 11,26) de este que ha muerto no es solamente escatológica, también es actual».



#### CAPÍTULO IV: LOS MUCHOS QUE ENFERMAN O MUEREN (1Cor 11,27-31)

Después de narrar la institución de la Eucaristía y de ofrecer su breve comentario sobre la venida del Señor a la mesa eucarística, Pablo saca las consecuencias de esta doctrina y las aplica a la comunidad cuyos abusos pretende corregir. En 1Cor 11,27-34, el Apóstol busca iluminar pastoralmente el problema de su comunidad, al que ha hecho referencia en los versos 17-22. Dentro de la unidad de todo el pasaje, J. Betz considera estos últimos como la «resolución»<sup>1</sup> de lo expuesto y tratado anteriormente.

Los versos 17-22 se caracterizan por su tono grave y admonitorio que pone a los corintios ante la imperiosa necesidad de examinarse a sí mismos, antes de acercarse a la mesa del Señor, para evitar hacerse reos de su Cuerpo y Sangre y ser condenados con el mundo<sup>2</sup>, o sufrir las dramáticas consecuencias

<sup>1</sup> J. Betz, *Die Eucharistie*, 107. Según este autor, los versos 17-34 constituyen una unidad temática según el esquema trabajado a menudo por Pablo: exposición (17-22), prueba de Escritura (aquí sería la tradición litúrgica recibida: 23-25), y resolución (26-34).

<sup>2</sup> Sobre la frecuencia de conceptos jurídicos y legales en 1Cor 11,17-34 y su significado en la teología del Apóstol ha llamado la atención E. Käsemann, *The Pauline Doctrine*, 108-135, esp. 120-125. A este respecto considera que el relato de la Última Cena es «una formulación de ley sagrada» (p. 120). La comunidad cuenta, pues, «con una fórmula obligatoria de Ley sagrada, cuya validez corresponde a su contenido y a la naturaleza sagrada de la acción» (p. 121). Se explica, según Käsemann, que Pablo «hable desde la plenitud de su autoridad apostólica en virtud de la cual es el responsable del orden de la comunidad y de su culto. Así el 'decretal-like-style' no puede considerarse accidental» (p. 122). Esta acumulación de conceptos y formulaciones legales y jurídicas no es, para Käsemann, accidental, «sino que procede directamente de la cristología del Apóstol. La automanifestación sacramental del *Kyrios* no es algo que pueda ser asunto de arbitraria decisión humana. Invariablemente coloca al hombre en la perspectiva del último día

que parecen derivarse de la participación indigna en la mesa eucarística, que inquietan tanto a los estudiosos como a los simples lectores. No debe sorprender, como señala S. Schneider<sup>3</sup>, que este párrafo nunca se leyera en la liturgia. Ni siquiera hoy en la *lectio continua* del tiempo ordinario. Dice así en la versión española de la Biblia de Jerusalén:

«Pues quien come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propio castigo. Por esto hay entre vosotros muchos enfermos y muchos débiles, y mueren no pocos»<sup>4</sup>.

La dificultad que suscitan estos versículos explica el juicio un tanto resignado de G.W.H. Lampe: «Es notablemente difícil elucidar el pensamiento de Pablo aquí, en parte porque la situación que tiene en mente no es claramente indicada y en parte porque su lenguaje es oscuro y elíptico»<sup>5</sup>. Como pasa en muchos pasajes de sus cartas, en razón del mismo género epistolar, el Apóstol no descende, en efecto, a detalles que supone conocidos por sus destinatarios ni describe situaciones de las que ellos mismos le han informado. Tiene razón Lampe en su juicio acerca de nuestra desventaja. Es posible, sin embargo, que Pablo no utilice el lenguaje de forma tan oscura y elíptica como supone este estudioso, sino que, por no tener en cuenta todas las características del griego peculiar de sus cartas, sea el crítico o el lector actual quien necesite mayor claridad y acierto para comprender lo que Pablo quiso decir lisa y llanamente. Esto es lo que nos proponemos al estudiar estos versos, que ayudarán a comprender mejor el desorden de la comunidad de Corinto. Para ello,

y, por lo tanto, lleva consigo las marcas de la acción divina que caracterizará aquel Día» (p. 125).

<sup>3</sup> S. Schneider, *Glaubensmängel in Korinth. Eine neue Deutung der «Schwachen, Kranken, Schlafenden» in 1 Kor 11,30*: Filología Neotestamentaria 9 (1996) 4.

<sup>4</sup> *Biblia de Jerusalén*. Nueva edición totalmente revisada y aumentada, Bilbao 1984, ad. loc. Nosotros aceptamos el texto propuesto por K. Aland y otros, *The Greek New Testament*, Münster 1975, sin las variantes ἀναξίως y τοῦ κυρίου.

<sup>5</sup> G.W.H. Lampe, *Church Discipline and the Interpretation of the Epistles to the Corinthians*, en W. R. Farmer-C.F.D. Moule-R.R. Niebuhr (ed.), *Christian History and Interpretation: Studies presented to John Knox*, Cambridge 1967, 346.

aunque no sea de modo exhaustivo, pasaremos revista a las diversas interpretaciones del pasaje. Para mayor claridad estudiaremos cada verso por separado.

### 1. 1Cor 11,30: ¿Castigos de Dios en la Iglesia de Corinto?

En su artículo sobre el trasfondo cultural hebreo de Pablo que permita entender la frase «comer y beber el propio juicio» del verso 29, M. Pesce<sup>6</sup> expone con claridad la dificultad de la exégesis antigua y moderna para explicar la relación de causa y efecto entre las enfermedades, debilidades y muertes de los cristianos de Corinto y el hecho de comer y beber el pan y el vino eucarísticos. «El embarazo de la exégesis —dice— ha sido siempre evidente respecto a la frase paulina «comer y beber el propio juicio» así como respecto a las consecuencias físicas que derivan de aquel comer y beber por parte de personas en condiciones morales no aceptables»<sup>7</sup>.

Ni que decir tiene que entre los motivos de este embarazo figura la dificultad de conciliar lo que dice el Apóstol con una visión moderna de la antropología y de la teología de los sacramentos<sup>8</sup>. No es fácil asumir, ciertamente, que la Eucaristía se convierta en el medio utilizado por Dios para castigar a quienes se acercan a ella de modo indigno, a no ser que aceptemos el juicio de A. Barnes de que era normal en aquellos tiempos que Dios visitara a los hombres «en un modo extraordinario con calamidades, enfermedades y muertes por sus pecados»<sup>9</sup>.

Desde el punto de vista gramatical, la relación entre comer y beber en la mesa eucarística y sufrir las consecuencias de una

<sup>6</sup> M. Pesce, *Mangiare e bere il proprio giudizio. Una concezione culturale comune a 1Cor e a Sota?* RivBib 38 (1990) 504. Este lúcido artículo pretende indagar «en la concepción presupuesta, más o menos conscientemente, que permite a Pablo afirmar que la ingestión de una comida, en este caso el pan, o de una bebida, en este caso el vino (ambos de tipo particular en cuanto están por el cuerpo y la sangre del Señor), provoca un juicio en todas sus fases, es decir, no sólo la revelación y el examen de lo profundo del corazón del hombre, sino también la ejecución corpórea de la condena que viene promulgada en aquel juicio» (p. 499).

<sup>7</sup> M. Pesce, *Mangiare e bere il proprio giudizio*, 509.

<sup>8</sup> Cf. M. Pesce, *Mangiare e bere il proprio giudizio*, 510.

<sup>9</sup> A. Barnes, *Notes Explanatory and Practical on the First Epistle of Paul to the Corinthians*, New York 1865, ad loc.

participación indigna viene exigida por la expresión διὰ τοῦτο que une el verso 30 al 29. Ya Calvino se preguntaba cómo Pablo podía estar seguro de esta relación causal<sup>10</sup>, que L. Alonso Schökel, por ejemplo, enfatiza en su traducción: «Ésta es la causa de que haya entre vosotros muchos enfermos y achacosos y que se mueran bastantes»<sup>11</sup>. Versiones como ésta manifiestan el respeto de los exegetas hacia el valor causal de διὰ τοῦτο que, según P. Neuenzeit, «difícilmente podrá debilitarse»<sup>12</sup>. La exégesis del pasaje intentará por todos los medios explicar qué quiso decir Pablo con tan embarazosa afirmación. Veámoslo.

#### a) La Eucaristía, «fármaco de muerte».

Los partidarios del tema de la «presencia real» de Cristo en la Eucaristía en 1Cor 11,17-34 consideran que la causa de las enfermedades y muertes es precisamente el hecho de que los comensales no han discernido en la mesa eucarística esta misteriosa presencia. La Eucaristía se convierte así en un manjar que produce la muerte. En esta interpretación, el término σῶμα del v.29 designa el Cuerpo eucarístico de Cristo. Un claro exponente de esta lectura del texto es E.B. Allo, que comenta así el v.30: «A causa de esto (διὰ τοῦτο), de comuniones indignas, hay entre los cristianos de Corinto muchos enfermos y languidecientes e incluso ha muerto un número bastante grande desde la marcha de Pablo»<sup>13</sup>. El comulgante indigno come y bebe su terrible juicio porque «no ha sabido apreciar qué es recibir el Cuerpo del

<sup>10</sup> Cf. M. Pesce, *Mangiare e bere il proprio giudizio*, 510.

<sup>11</sup> L. Alonso Schökel, *Biblia del Peregrino*, III: Nuevo Testamento, Bilbao 1996, 434-435. La cursiva es nuestra.

<sup>12</sup> P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, 39.

<sup>13</sup> E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 283. Este estudioso ofrece una lista de autores antiguos y modernos que siguen esta interpretación. Cf. también los citados por M. Pesce, *Mangiare e bere il proprio giudizio*, 508. Creemos que, en contra de la opinión de este autor, Allo deja claro que las enfermedades y muertes son consecuencia de una comunión indigna, aunque no diga expresamente son «consecuencias físicas de la ingestión de sustancias físicas». Conforme con Allo, también J.C. Hurd Jr, *The Origin of 1 Corinthians*, London 1965, 135-136, cree que es más defendible y preferible la opinión de quienes «atribuyen la causa inmediata de esta enfermedad al poder del mismo sacramento».

Señor»<sup>14</sup>. Aun cuando, según Allo, no se «sabe a qué hace alusión Pablo con estas enfermedades y muertes que afligen a la comunidad», reconoce que la comunión en el Cuerpo de Cristo vivo, «que debería mantener la vida con su alegría y su ardor, habría tenido el efecto contrario»<sup>15</sup>.

Más contundente se muestra aún H. Lietzmann al exponer el pensamiento de Pablo. Con una expresa alusión a la Eucaristía como *fármaco de inmortalidad*, tomada de Ignacio de Antioquía, Lietzmann opina que el v.30 atestigua que quien ultraja el Cuerpo del Señor «sentirá pronto las consecuencias en el propio cuerpo»<sup>16</sup>. La Eucaristía se convierte así, por el uso indigno, en *fármaco de muerte*. Al hilo de esta interpretación, J. Weiss cree también que, según Pablo, cuantos participan indignamente en la Eucaristía no reciben una comida vivificadora, sino que «asimilan un elemento perjudicial, demoledor»<sup>17</sup>. Pablo reflejaría aquí una antigua mentalidad en la que una realidad sagrada, *cargada* en cierto modo de fuerza divina, puede actuar sólo de modo destructivo sobre quienes la profanan.

Ante esta interpretación que sitúa a Pablo cerca de una concepción mágica o cuasimágica del sacramento, otros estudiosos ofrecen una exégesis que respeta la comprensión paulina de la presencia real del Cuerpo y Sangre de Cristo en el pan y el vino eucarísticos y evita una especie de «reacción automática» por la que la ingestión de los mismos tendría efectos mortíferos<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 283. La expresión «discernir el Cuerpo» significa, para este autor, no apreciarlo y juzgarlo en su valor, y no simplemente confundirlo con otros alimentos de su comida sin reconocer su carácter sagrado, pues entiende que «todos los cristianos estaban instruidos sobre la eucaristía» (p. 282-283).

<sup>15</sup> E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 283.

<sup>16</sup> H. Lietzmann, *An die Korinther I-II* (HNT 9), Tübingen 1949, 59; cf. Ignacio de Antioquía, *Ad Eph.* 20,2. M. Pesce, *Mangiare e bere il proprio giudizio*, 508, hace notar que la evolución de la exégesis sobre este tema aparece ya en las notas adicionales de W.G. Kümmel a este mismo comentario donde corrige punto por punto la interpretación de Lietzmann.

<sup>17</sup> J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* (KEKNT 5), Göttingen 1970, 290 y 291.

<sup>18</sup> A.J.B. Higgins, *The Lord's Supper*, 72, afirma que es muy cuestionable que la concepción de Pablo sea tan realista como la que supone la idea de que la comida indigna del pan y del vino convierta mediante una especie de «reacción automática» una *medicina de inmortalidad*, según la expresión de san Ignacio de Antioquía, en un veneno mortal. Del mismo modo se expresa F. Godet, *Commentaire*, 180: «Hay que guardarse de toda noción materialista, como si el mismo comer la cena hubiese, físicamente hablando, producido la enfermedad y que el alimento sagrado se hubiese cambiado en veneno». Véase también en este mismo sentido W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 54.



J. Betz, por ejemplo, interpreta el v.30 en referencia a las enfermedades y muertes por el mal uso de la Eucaristía que alcanza a la misma naturaleza del hombre. A su juicio, Pablo «anuncia en 1Cor 11,17-34 con todo énfasis la presencia real del Cuerpo y Sangre de Cristo en el pan y vino bendecidos en la Cena del Señor. Pero, al mismo tiempo, rechaza enérgicamente cualquier interpretación mágica del sacramento. Éste no es un medio en manos de los hombres para porfiar de Dios un resultado —casi se podía decir 'estafar'—, sino un medio en las manos de Dios para dirigir a los hombres la salvación realizada por Cristo comiendo el Cuerpo y la Sangre eucarísticos de Jesús»<sup>19</sup>.

De forma parecida se manifiesta P. Neuenzeit, consciente del condicionamiento que supone la partícula διὰ τοῦτο. Reconoce que el v.30 se opone decididamente a una espiritualización de la Eucaristía, puesto que es inevitable suponer que Pablo atribuye los casos de muerte a la indigna recepción de la Cena del Señor<sup>20</sup>. Pero al mismo tiempo, asume el juicio de G. Bornkamm para quien el v.30 «es seguramente una alusión genérica al hecho de que las potencias destructoras del antiguo eón —la enfermedad y la muerte— conservan todavía su fuerza entre los corintios, más aún, han sido enviadas por el Señor para ejecutar su juicio sobre las culpas de los corintios. Ahora bien, nunca se puede invertir esta idea de tal manera que podamos afirmar que la digna recepción del sacramento protege de la enfermedad y de la muerte. Esto tendría como contrapartida inmediata la idea de una recepción indigna del sacramento. Ahora bien, los indignos han continuado viviendo evidentemente. Estas consideraciones un poco grotescas sólo deberían servir para aclarar en qué sentido no hay que forzar el texto de 11,30, ya de por sí suficientemente complicado»<sup>21</sup>.

Esta rápida panorámica de opiniones da la razón a M. Pesce cuando habla del embarazo de la exégesis ante este verso. El equilibrio que hacen los estudiosos citados revela en

<sup>19</sup> J. Betz, *Die Eucharistie*, 109.

<sup>20</sup> P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, 39: «Comer de los alimentos provoca estas consecuencias». W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 54, rechaza una interpretación mágica y de tabú del sacramento, aunque, teniendo en cuenta lo que se dice en 1Cor 10,4.20, advierte que «la crítica a una comprensión mágica nada debe quitar del realismo de Pablo y de su expresa advertencia ante toda espiritualización, como si el sacramento sólo afectase a la llamada vida interior y no al hombre como totalidad hasta en su corporalidad».

<sup>21</sup> G. Bornkamm, *Eucaristía e Iglesia en san Pablo*, 137.

definitiva que es prácticamente imposible compaginar el tenor literal de las palabras del Apóstol —que en Corinto ha habido enfermos y muertos a causa de la participación indigna de la Eucaristía— con explicaciones que escamotean el hecho mismo de los casos de enfermedad y muerte o su relación directa con la comida eucarística. Quizá por ello, viendo esta dificultad, Allo afirma que lo que «el Apóstol hace notar para conmover a sus lectores, no es que tal o cual bautizado haya muerto; es que han muerto últimamente cristianos en número bastante fuerte (ἱκανοί), probablemente anormal»<sup>22</sup>. Este juicio, sin embargo, dificulta aún más la interpretación del pasaje, pues, si no se trata de casos particulares, ¿por qué dice Pablo «entre vosotros»? ¿Y cómo puede hacer un juicio tan general sobre los muchos que han muerto dando como razón la participación indigna en la Eucaristía? De haber ocurrido estos acontecimientos tan graves, ¿no exigirían del Apóstol medidas más drásticas y severas en relación al orden de la asamblea y de la celebración litúrgica?

#### b) Castigos de Dios por comportamientos comunitarios indignos

En el marco de una comprensión realista de los casos de enfermedad y muerte, otros exegetas prefieren ver en ellos castigos de Dios que, aunque relacionados con la participación indigna en la Eucaristía, no se atribuyen al hecho de comer y beber los elementos sagrados del pan y del vino. Los defensores de esta interpretación acentúan el aspecto eclesiológico de la fórmula «sin discernir el cuerpo» del v.29: Pablo se referiría con ella a la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Los castigos siguen siendo castigos físicos, pero su causa sería la ofensa a la Iglesia de Dios en tanto Cuerpo de Cristo<sup>23</sup>. En esta línea se sitúa L. Alonso Schökel,

<sup>22</sup> E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 283. Este autor califica de bizarra la opinión de que «en la espera de Pablo y de los cristianos, ningún regenerado habría debido morir antes de la Parusía». Así, C.K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, 275, para quien las palabras del v.30 no son metafóricas, piensa que «quizá la gravedad del castigo fue sentida más en el pensamiento de la muerte antes de la parusía». Según este autor, el v.30 «es en primer lugar una explicación de sucesos conocidos que han tenido lugar en Corinto, y en segundo lugar una amenaza directa contra aquellos que continúan abusando de la Cena».

<sup>23</sup> J.C. Hurd, *The Origin*, 135-136, cita entre los autores que defienden la teoría de que «Dios, según Pablo, es el responsable de los enfermos y muertos

que afirma: «una epidemia o mortandad anómala en Corinto es interpretada, al estilo del AT, como castigo o escarmiento divino de la comunidad, con finalidad saludable»<sup>24</sup>.

Los obstáculos que encuentra esta interpretación no son menores que los de la precedente. ¿Tan graves eran los desórdenes de la iglesia de Corinto para que necesitase un castigo semejante? En tal caso, sorprende que Pablo no actúe de inmediato con medidas disciplinarias proporcionadas a la gravedad de los abusos. La supuesta epidemia, además, sólo parece afectar a los cristianos de Corinto, como parece indicar la expresión ἐν ὑμῖν, lo cual hace de la intervención de Dios un castigo selectivo. Quizás por estas u otras reservas, ciertos exegetas se pronuncian con cautela al relacionar estos castigos con los desórdenes de Corinto. W. Schrage, por ejemplo, aun admitiendo que las enfermedades y muertes son consecuencia de un juicio divino, afirma que Pablo de ninguna manera las atribuye *eo ipso* al pecado del hombre. Interpretando el desorden de Corinto como un individualismo que se hace patente en la conducta en la Cena del Señor, considera que en el v.30 no se proporcionan ejemplos individuales, sino que, con ἐν ὑμῖν, Pablo piensa en toda la comunidad y no sólo en los afectados por la enfermedad y la muerte, de forma que la comunidad «se hace responsable de los castigos que recibe de Dios»<sup>25</sup>. Este deslizamiento hacia una responsabilidad comunitaria refleja claramente la dificultad de aceptar los castigos dirigidos a personas concretas, culpables en este caso de una actitud comunitaria no cristiana. Y, aunque es cierto, como ya hemos dicho, que Pablo no revela a qué personas se refiere, la expresión ἐν ὑμῖν apunta, según la interpretación corriente, a casos concretos que tienen lugar en el seno de la comunidad.

en Corinto: a Moffatt, Evans, Grosheide, Simon. También A. Robertson-A. Plummer, *The First Epistle of St Paul*, 253, consideran que Dios castigó a los corintios «con sufrimientos corporales... Quizás en este tiempo hubo mucha enfermedad en la Iglesia de Corinto y Pablo indica la causa de ello». Según J. Kremer, *Der erste Brief an die Korinther* (RNT), Regensburg 1997, 253-254, casos de enfermedad conocidos sirven a Pablo oportunamente como prueba del castigo de Dios y signo del juicio divino.

<sup>24</sup> L. Alonso Schökel, *Biblia del Peregrino*, ad. loc, nota 10. A propósito del verso 29, dice que «el 'cuerpo' es el eucarístico del Señor y también la comunidad: ambos han de ser reconocidos en su diversidad única».

<sup>25</sup> W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 54.

Tampoco convence la opinión de J. Kremer que considera los casos de enfermedad y muerte como consecuencia de la carencia de amor de los miembros de la comunidad. Añade, sin embargo, que Pablo no se refiere tanto a la muerte como tal, sino a la temprana muerte considerada en su tiempo como castigo de Dios<sup>26</sup>. Es evidente que en esta interpretación la afirmación del Apóstol ha perdido su chocante expresividad, mediante un escamoteo de la dificultad literaria que supone la expresión διὰ τοῦτο. Por una parte, J. Kremer rechaza la idea de que el juicio de Dios se realice casi mágicamente por la profanación de las sagradas especies, para lo que debe apelar a otras actitudes de la comunidad cristiana; pero, por otra, deja sin consistencia al v.30 con un «debilitamiento» de los supuestos castigos.

La dificultad para aceptar, según esta interpretación, que Dios castigue actitudes comunitarias de egoísmo e insolidaridad, es que deja sin explicar la dimensión eucarística de la culpa que establece el inevitable διὰ τοῦτο. Comer y beber el propio juicio hace referencia a la comida eucarística, y aunque ciertamente Pablo tenga muy presentes las actitudes comunitarias negativas que ponen en entredicho la celebración de la Cena del Señor, los casos de enfermedad, debilidad y muerte son consecuencia del comer y beber indignamente la Eucaristía. Es significativa, a este respecto, la posición de A.J.B. Higgins, contrario a ver en la Eucaristía un «fármaco de muerte» y firme defensor del término σῶμα como referencia a la Iglesia. Al explicar en qué consiste la conducta desordenada de los corintios, dice así: «El Cuerpo» en el verso 29 es la Iglesia. Pero, a causa de que tal conducta deshonra a la Iglesia como el Cuerpo de Cristo, es un crimen contra el Señor mismo de la Iglesia, un pecado contra su cuerpo y su sangre (v.27) dado en sacrificio en orden a que los creyentes puedan pertenecer al Señor resucitado que está presente en la Iglesia, su Cuerpo (cf. Rm 7,4). Las enfermedades y muertes atribuidas por el Apóstol no son causadas por la reacción de elementos eucarísticos dotados con alguna potencia misteriosa, sino que son un castigo infligido por el Señor»<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Cf. J. Kremer, *Der erste Brief*, 253-254.

<sup>27</sup> A.J.B. Higgins, *The Lord's Supper*, 72. También W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 54, establece una relación entre los castigos que reciben los corintios por su actitud individualista y el juicio que se da en la misma Cena, pues «el Señor presente en los dones y en la comunidad nunca deja a los participantes en la Eucaristía tal como son, experimentan salud o juicio».

Vemos, pues, que, tanto si se trata de pecado contra los elementos sagrados de la Cena como de pecados contra los propios hermanos que participan en ella, los exegetas encuentran serias dificultades para explicar la relación entre la culpa cometida y los castigos sufridos. Por mucho que se quiera dulcificar las expresiones, o situar la referencia a los casos concretos en el contexto más amplio de la comunidad, en Corinto se han dado casos de enfermedad y muerte que Pablo interpreta como un juicio de Dios sobre los pecadores y la comunidad. Y éste es el problema al que Pablo, como ya hemos dicho, no parece responder con la contundencia que la situación descrita exigiría.

#### c) Débiles, enfermos y muertos en el espíritu

Para salir de este atolladero, algunos estudiosos han sugerido la posibilidad de que 1Cor 11,30 no se refiera a hechos de naturaleza física, sino a situaciones de orden espiritual. Los términos griegos que designan la debilidad, enfermedad y muerte serían simples metáforas para describir el estado espiritual de los miembros de la comunidad. A propósito de los términos griegos ἀσθενής-ἀσθένεια, G. Stählin reconoce que en el Nuevo Testamento apenas se usan solamente para describir la debilidad física, sino que se refieren a la totalidad del hombre<sup>28</sup>. Ha sido, sin embargo, S. Schneider quien ha desarrollado últimamente esta interpretación del v.30 con argumentos sólidos que, a primera vista, hacen más comprensible el texto paulino. Merece, pues, la pena detenerse en su argumentación<sup>29</sup>.

Según S. Schneider, la opinión corriente de que el v.30 trata de castigos temporales de Dios para enmendar la conducta de los corintios y prevenirles así de la condenación en el juicio final choca sobre todo con la dificultad de aplicar esta acción de Dios a quienes han muerto<sup>30</sup>. En el Nuevo Testamento existen ciertamente ejemplos en que las enfermedades sirven para mejorar a

<sup>28</sup> Cf. G. Stählin, ἀσθενής, ἀσθένεια, ἀσθενέω, ἀσθένημα: TDNT 1 (1968) 491; a su juicio la debilidad de 1Cor 11,30 es castigo del pecado (p. 493).

<sup>29</sup> S. Schneider, *Glaubensmängel*, 3-19.

<sup>30</sup> S. Schneider, *Glaubensmängel*, 4, afirma que quienes sostienen esta opinión se basan en los v. 29. 31-32.

las personas, como en el caso de Zacarías y Elimas<sup>31</sup>. En el caso de los muertos, sin embargo, es difícil sostener este valor pedagógico: la muerte priva precisamente al hombre de toda posibilidad de cambio y mejora<sup>32</sup>. Para aliviar esta dificultad, casi todos los modernos indican que, con los casos de muerte, es la comunidad el sujeto llamado a mejorar. En opinión de Schneider, esta interpretación es apenas justificable, ya que Pablo se refiere en este contexto a la *persona individual* y no a la comunidad<sup>33</sup>. Otra dificultad, señalada por Schneider, es la ausencia en el Nuevo Testamento de casos semejantes de castigos como consecuencia de una participación indigna en la Eucaristía, o, como parece ser la opinión más general, de actitudes pecaminosas en el seno de la comunidad<sup>34</sup>. ¿Por qué entonces, se pregunta Schneider, sólo en Corinto se dan casos de enfermos y muertos como efecto de una participación indigna de la Eucaristía? ¿Por qué no tenemos en otros lugares del Nuevo Testamento pruebas o advertencias ante una participación indigna en la Cena del Señor?

Junto a estas dificultades internas de la situación que parece describir el texto paulino, Schneider añade otras de orden semántico y gramatical:

- a) El término κοιμῶνται no empasta con ἐν ὑμῖν, pues difícilmente puede contarse ya entre los miembros de la comunidad a quienes han muerto<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Son muy interesantes las matizaciones que hace en la p. 5 a propósito de la posición de J. Weiss sobre la relación de pecado/culpa en la mentalidad judía y en el pensamiento de Jesús, dado que sobre el fundamento de esta relación se interpreta a menudo lo que dice Pablo en el v.30.

<sup>32</sup> Según S. Schneider, *Glaubensmängel*, 5, es mérito de P.W. Schmiedels, *Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther* (HC II/1), Freiburg 1892, 165, hacer notar esta idea difícilmente admisible de que la enmienda puede llegar también a quienes han muerto.

<sup>33</sup> Véase los ejemplos que presenta de los versos 28.29.30 y 31. La redacción, en efecto, de estos versos apunta al individuo concreto, aunque sea en el contexto de una conducta comunitaria.

<sup>34</sup> Como ejemplos de estos abusos cita Rm 14; Gál 1,6-9; Flp 1,15-18; 1Tes 4,1-8 (p.6). Según Schneider, la mayoría de los autores interpreta el término ἀναξίως en referencia al menosprecio a los pobres y, con ello, también al sacramento. Un ejemplo parecido sería el de Sant 2,1-13. Schneider, basado en la referencia de Sant 1,1 a las doce tribus que viven en la dispersión, considera que este abuso es aplicable a varias comunidades.

<sup>35</sup> Esto explica, según Schneider, que algunos traductores quieran desligar 30b de 30. En su opinión, es injustificable y exigiría que ἐν ὑμῖν no estuviera al comienzo de la frase, sino detrás de ἄπρωτοι (p. 6). En la p. 9 añade que, si se hubiera referido a personas muertas, habría utilizado la preposición ἐκ.



b) En la interpretación corriente se da una tensión entre los términos *ἀσθενεῖς* y *ἄρρωστοι*, por una parte, y *κοιμῶνται*, por otra, pues aquéllos describen una situación o estado y este último un suceso que acontece corrientemente: muchos mueren. Para suavizar esta situación, quizá la mayoría de los autores traduce el presente *κοιμῶνται* por un perfecto, «están muertos», logrando así que esta palabra refleje un estado<sup>36</sup>.

c) Por último, hace la siguiente observación de tipo semántico: en el Nuevo Testamento como en su entorno, *κοιμάομαι* es usado eufemísticamente por «morir» la mayoría de las veces en aoristo, menos corrientemente en perfecto y apenas en presente. Además, en caso de darse en presente, aparece casi exclusivamente en participio sustantivado, que no es comparable con la forma del verbo finito *κοιμῶνται*, pues parece ser un modismo existente (*οἱ κοιμωμένοι* = los durmientes)<sup>37</sup>.

Hechas estas observaciones que, a su juicio, hacen incomprendible e imposible la referencia de los términos griegos a enfermedades físicas y a la muerte corporal, Schneider opta por interpretar el v.30 como referencia a una situación espiritual de los cristianos de Corinto<sup>38</sup>. Para defender esta posición apela a textos de Filón de Alejandría donde el verbo *κοιμάομαι* es usado en el sentido metafórico de «estar pasivo, inactivo, descuidado, ser inaccesible y cerrado a lo esencial»<sup>39</sup>. Siendo Filón contemporáneo de Pablo, Schneider opina que este uso debía ser corriente para él y sus destinatarios. Desaparece así la tensión entre los

<sup>36</sup> Cf. S. Schneider, *Glaubensmängel*, 7. Esta ventaja, sin embargo, tiene la desventaja de tener que traducir un presente por un perfecto; aunque es posible, Schneider piensa que en este caso es inadmisibles, pues ninguno de los casos mencionados en las gramáticas sobre 1Cor 11,30 lo confirma. Veremos más adelante que no es necesario traducir el presente por perfecto, dado que tiene sentido el valor de presente.

<sup>37</sup> Interesa verificar también, según Schneider, que el participio y la forma finita del presente de *κοιμάομαι* con significación eufemística nunca aceptan el significado puntual de «dormirse, morir», sino que expresan la aserción durativa «dormir = estar muerto», de modo que el significado corriente de «dormirse» también aquí es incierto (p. 8).

<sup>38</sup> Como él mismo señala, esta interpretación no es nueva, sino que ha sido ya defendida por autores antiguos y modernos. Véase a este respecto las páginas 14-18, donde ofrece las referencias bibliográficas de los escritores que siguen esta interpretación y de sus oponentes.

<sup>39</sup> Cf. S. Schneider, *Glaubensmängel*, 10.

términos *ἀσθενεῖς*-*ἄρρωστοι* y *κοιμῶνται*, pues este último describiría, como los anteriores, el estado de vida espiritual de miembros vivos de la comunidad, tal como indica, a su juicio, la expresión *ἐν ὑμῖν*.

Con esta interpretación del pasaje desaparece también la objeción de la muerte como consecuencia de una indigna participación en la Eucaristía. Un dormir espiritual, sin embargo, es comprensible «como un castigo temporal o, mejor dicho, como consecuencia temporal de una conducta pecaminosa»<sup>40</sup>. De aquí deduce que, dada la estrecha relación de las tres palabras griegas, ni *ἀσθενεῖς* ni *ἄρρωστοι* deben ser referidas por más tiempo a enfermos corporales, sino más bien a estados de la vida espiritual<sup>41</sup>.

Schneider sale también al paso de algunas objeciones que se oponen a esta interpretación porque no encaja en el contexto. Frente a los autores que las presentan, replica que, si se trata del contexto inmediato (1Cor 11,17-34), esta objeción desaparece mediante la simple constatación de que Pablo no ofrece pruebas directas para una interpretación evidente. El v.19, sin embargo, con su referencia a los virtuosos (*δόκιμοι*), ofrece, según Schneider, una prueba directa de la interpretación espiritual del v.30. La expresión *ἐν ὑμῖν* del v.19, y repetida en el v.30, indica que en la comunidad de Corinto, junto a

<sup>40</sup> Cf. S. Schneider, *Glaubensmängel*, 13.

<sup>41</sup> A este respecto ofrece ejemplos de palabras con la raíz *σθεν*-con el significado de una flaqueza de tipo ético-religioso. Por lo que se refiere a *ἄρρωστος*, que es *bapaxlegomenon* en Pablo, no puede ofrecer testimonios de un uso semejante, pero, uniéndose a quienes lo consideran sinónimo de *ἀσθενής*, afirma que debe estar abierto a este mismo significado. En cuanto a la objeción de H.J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 327, que, basado en las cuatro veces que aparece *ἄρρωστος* en el evangelio para describir enfermedades corporales, considera que ése debe ser el sentido en 1Cor 11,30, Schneider replica que también en los evangelios *ἀσθενής* es usado en relación a enfermedades corporales y, sin embargo, Pablo lo usa con predilección para estados espirituales (p. 14). De modo semejante responde a la objeción de A. Robertson-A. Plummer, *The First Epistle of St Paul*, 253, para quienes una significación espiritual de las palabras en el v.30 requeriría algún añadido como *ἐν πνεύματι* o *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*. Apoyado en los textos de Filón donde aparece *κοιμάομαι* sin tales añadidos, Schneider considera que en Pablo puede aceptarse lo mismo, teniendo en cuenta que la mayoría de las veces que aparece las palabras de la raíz *σθεν*-, vienen sin añadidos (Rm 5,6; 14,2; 1Cor 8,9.11; 9,22.22.22; sobre Rm 14,1, donde la expresión *te pistei* podría apoyar la teoría de Schneider, este autor prefiere relacionarla con *προσλαμβάνεσθε* mejor que con *ἀσθενεῖν* (p. 15).

sus miembros virtuosos, están también los débiles, enfermos y durmientes. Para Schneider, el v.19 «parece ser un contraste normal del verso 30»<sup>42</sup>.

Por último, cita la autoridad de Juan Casiano, Clemente de Alejandría, Orígenes, Acacio de Cesarea que utilizan el texto paulino para referirse a situaciones de vida espiritual. Con estos testimonios responde a quienes rechazan esta interpretación por no ser la común de la exégesis patristica ni de la exégesis más tardía. El hecho de que otros padres griegos, y siguiendo sus huellas la mayoría de los modernos, entiendan 1Cor 11,30 en un sentido físico, se explica, según Schneider, porque, «por una parte, estaban demasiado prisioneros por la forma exterior de la palabra, pues ya no podían comprender el modo plástico del pensamiento semita; y, por otra, prestaban posiblemente más atención, en el marco del desarrollo dogmático y de las controversias, a los enunciados teológicos en el sentido científico que a las indicaciones para la vida cristiana»<sup>43</sup>.

Con estas últimas observaciones, Schneider considera que su interpretación, presentada en un principio cautelosamente como «provisional», puede ser asumida como segura. A su juicio, Pablo hace responsable a la celebración indigna de la Cena del Señor, no de las numerosas enfermedades y casos de muerte, entendidos corporalmente, sino «de los diferentes grados de defectos en la vida de fe de muchos miembros de la comunidad». Esto explica su traducción del v.30: «Por ello (hay) entre vosotros (vistos espiritualmente) muchos débiles y enfermos y duermen incluso muchos»<sup>44</sup>.

Hay que reconocer que, a primera vista, esta interpretación seduce por el intento de esclarecer un texto que a todas luces resulta difícil, no tanto por su estructura gramatical cuanto por la relación con el contexto y, especialmente, con el v.29. Esta relación inmediata constituye el mayor obstáculo para aceptar la

<sup>42</sup> Cf. S. Schneider, *Glaubensmängel*, 16. Añade, además, que el v.17 deja claro desde el principio que las asambleas de Corinto no ayudan a mejorar, sino a empeorar. El v.30 describe, pues, el resultado de la acción de estas asambleas. En un contexto más amplio, Schneider ve también en 1Cor 3,1-3 una descripción clara de la inmadurez de los corintios o, dicho con palabras del v.30, de su «debilidad, enfermedad, dormición». Ampliando el contexto a toda la carta, Schneider cita otras situaciones de la comunidad que reflejan el estado espiritual de la comunidad: 1Cor 5,1-13; 6,1-11.12-20; 11,2-16; 14,33b-36 (p. 17).

<sup>43</sup> Cf. S. Schneider, *Glaubensmängel*, 18. Este juicio requiere matizaciones.

<sup>44</sup> S. Schneider, *Glaubensmängel*, 18-19.

interpretación de Schneider. No convence en absoluto que la causa de que se den en Corinto enfermos, débiles y durmientes en el espíritu, sea el comer y beber de la Cena del Señor sin el debido discernimiento. Esto, en todo caso, acrecentaría el estado de enfermedad espiritual, pero no sería propiamente la causa, como indica el διὰ τοῦτο. También resulta difícil aceptar que Pablo, con su agudo sentido pastoral, exhorte a tibios con castigos que se refieren a su propia tibieza. Poco rendimiento sacaría a su exhortación. Así lo reconoce F. Godet, al criticar la interpretación espiritual del pasaje, cuando dice: «un hecho puramente espiritual carecería de fuerza para tocar suficientemente a los lectores, tanto más cuanto que la debilidad espiritual había precedido a la profanación de la cena y era tanto su causa como su efecto»<sup>45</sup>. El contexto de los versos 31-32, con su alusión a la corrección de Dios para evitar el juicio último, apoya mucho más firmemente la idea de que Pablo se está refiriendo a castigos físicos y no meramente espirituales.

En cuanto a las dificultades de orden gramatical y semántico, Schneider fuerza demasiado la lógica de su argumentación. El v.30 tiene dos frases: una nominal en la que se suple, como hace Schneider, el verbo *ser/existir/haber*, y otra unida con la partícula καί, cuyo verbo es κοιμῶνται. Aun admitiendo la distinción que Schneider hace entre estado (*Zustand*) y suceso (*Vorgang*), no vemos contradicción en que Pablo se refiera a ambas cosas. Exagera, por tanto, cuando, para defender la interpretación espiritual del verbo κοιμῶνται, se apoya en la contradicción de que Pablo se refiera a los que han muerto físicamente y ya no se cuentan entre los miembros de la comunidad, como, a su juicio, supone la expresión ἐν ὑμῖν. La réplica es muy sencilla: Pablo se refiere a un suceso que tiene lugar entre los miembros de la comunidad; son miembros de ella los que mueren. El hecho de que el verbo esté en presente puede aludir a que esas muertes continúan en Corinto. Es evidente que la expresión ἐν ὑμῖν no exige considerar a los muertos aludidos como corporalmente presentes en el seno de la comunidad.

<sup>45</sup> F. Godet, *Commentaire*, 180, que se opone a la interpretación espiritual defendida por Eichhorn, cree que «el empleo simultáneo de las dos palabras *enfermizos* y *enfermos* no se explicaría bien en el sentido moral; y en lugar del verbo κοιμᾶσθαι, que no se emplea jamás en el Nuevo Testamento más que en el sentido de sueño o muerte física, el Apóstol hubiera dicho mejor νεκρὸς εἶναι (Ap 3,1)».



En cuanto a la posibilidad de que el verbo κοιμάμαι sea utilizado en sentido eufemístico con el significado de *morir*, Schneider reconoce que al menos 1Tes 4,13 puede considerarse como «único testimonio del Nuevo Testamento para un presente de κοιμάμαι con esta significación»<sup>46</sup>. También ofrece tres testimonios de los LXX con dicho uso, frente a los 60 de un total de 204, donde es usado el aoristo. Baste por el momento esta constatación para admitir como posible tal significado en 1Cor 11,30, donde, a nuestro juicio, no se han tenido en cuenta otros elementos de su relación con el contexto inmediato, cuyo estudio esclarecerá el significado de este difícil pasaje: nos referimos concretamente a la expresión ἐν ὑμῖν y a la frase del v.29: μὴ διακρίνων τὸ σῶμα.

## 2. Una alusión a sucesos en Corinto

En su comentario a la primera carta a los Corintios, G.D. Fee, ante la dificultad de admitir el castigo de Dios como una especie de represalia en el sentido de que quien la hace la paga (*one for one*), reconoce que «lo que intriga en nuestro pasaje es lo que se deja sin decir, lo que queda implícito»<sup>47</sup>. Esta sutil indicación, válida para otros pasajes de las cartas paulinas, tiene en la expresión ἐν ὑμῖν un ejemplo claro de lo que Pablo no dice expresamente, sino que pertenece al cúmulo de circunstancias perfectamente conocidas por sus destinatarios.

Con una naturalidad muy justificable, los comentaristas del texto paulino no han dudado en interpretar la expresión ἐν ὑμῖν como referencia a lo que sucede en el interior de la comunidad cristiana de Corinto. La presencia de la misma fórmula en el v.18 y las dos veces que aparece en el 19 para describir lo que ocurre entre los corintios, predisponen el ánimo para interpretar esta expresión en el v.30 con el mismo significado. La expresión ἐν ὑμῖν puede, sin embargo, tener un valor distinto debido a la preposición ἐν.

<sup>46</sup> S. Schneider, *Glaubensmängel*, 8, n. 14.

<sup>47</sup> G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 565. A su juicio, uno es el que abusa y otro el que cae enfermo, de forma que la comunidad entera está afectada por las acciones de algunos. Esta explicación no da razón de la fórmula «quien come y bebe, su juicio come y bebe», que parece indicar que es la persona quien carga con el castigo de su propia culpa.

Entre los significados que atribuye a esta partícula W. Bauer, figura el de «ante, en presencia de (*vor, in Gegenwart von*)»<sup>48</sup>. Los textos de Lc 4,21 y Mt 21,42 aluden a realidades que tienen lugar *ante* los oídos y los ojos de la gente. Este significado está también atestiguado en el griego de los LXX. Así, por ejemplo, el pasaje de Jdt 6,2 es considerado por J. Lust-E. Eynikel y K. Hauspie como un testimonio a favor del significado de «in the presence of, before»<sup>49</sup>. También en el griego clásico y helénístico tenemos testimonios de este uso. J. M. García Pérez ofrece tres ejemplos que merecen ser citados. En el diálogo *Entidemo* de Platón, 284B, se dice, según la traducción de J. Humbert: «¿Y qué, los oradores, cuando hablan delante del pueblo (ἐν τῷ δήμῳ), no hacen nada? Ciertamente hacen»<sup>50</sup>. El segundo texto clásico pertenece a Demóstenes (8.74), que dice: «delante de vosotros pronunció un discurso (ἐν ὑμῖν ἐδημηγόρησεν)»<sup>51</sup>. En cuanto al griego de los papiros, tenemos el siguiente ejemplo perteneciente al siglo III a.C.: «Porque es una cosa terrible ser insultado delante de una multitud (ἐν ὄχλῳ)»<sup>52</sup>. En el Nuevo Testamento, J. Jeremias señala un caso en el que traduce la preposición ἐν con el significado de «en presencia de, delante de». Se trata de Mc 14,2 que narra la escena donde los sacerdotes planean el prendimiento de Jesús. Después de probar con textos bíblicos y extrabíblicos que el término ἐορτή no sólo significa «fiesta», sino «multitud en fiesta», traduce el texto de la siguiente manera: «no en la fiesta (en presencia de la multitud en fiesta), para que no se produzca un tumulto popular»<sup>53</sup>. Por lo que se

<sup>48</sup> W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, col 521-522. Cita como ejemplos 1Cor 2,6; Lc 4,21; Mt 21,42; 1Cor 14,11; Jn 3,21; Jds 1. También cita 1Cor 6,2, aunque admite la posibilidad de que signifique «por vosotros»; al tratar de este pasaje, F.M. Abel, *Grammaire du Grec Biblique* (EtB), Paris 1927, 212, admite para él «el sentido igualmente clásico de *delante de*».

<sup>49</sup> J. Lust-E. Eynikel-K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Part I, Stuttgart 1992, 149.

<sup>50</sup> J.M. García Pérez, *La catequesis más consoladora de san Pablo. Las luminosas oscuridades de 1Cor 15* (SSNT X), Madrid 2002, 59. Cf. J. Humbert, *Syntaxe Grecque* (Collection de philologie classique), Paris 1960, 430.

<sup>51</sup> H.W. Smyth-G.M. Messing, *Greek Grammar*, Harvard 1984, § 1687.

<sup>52</sup> Así traducen J.H. Moulton-G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, London 1930 (reimpr. 1963), 209.

<sup>53</sup> J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte*, 65-67, esp. 67. En la nota 4 de la p.67 ofrece otros ejemplos de ἐν con este significado.



refiere al hebreo y al arameo, también la preposición כ, que puede esconderse detrás de év, posee el significado de «delante de», como aparece en Ecl 10,20: «Incluso delante de tu amor (= de tu esposa) no menosprecies al rey (גם במדעך מלך אל־חקל)»<sup>54</sup>.

A la luz de estos ejemplos podemos sacar una primera conclusión: en 1Cor 11,30 Pablo alude a algo que acontece *en presencia* de los cristianos de la comunidad de Corinto, *ante* ellos, no necesariamente *entre* ellos, como si fuesen acontecimientos circunscritos exclusivamente a su comunidad. El v.30 puede entonces traducirse así: «Por esto hay *ante* vosotros muchos débiles y enfermizos y no pocos mueren». Pablo se refiere a algo que tiene lugar en la sociedad de Corinto y no en el interior de la comunidad cristiana. Con esta indicación, alude a situaciones reales de personas que, por las razones que veremos a continuación, caen en debilidad física, en enfermedad e incluso mueren. Discrepamos, por tanto, de Schneider, en que no deba tomarse en consideración que κοιμῶνται sea un presente histórico, «puesto que con él no se trata de una narración»<sup>55</sup>. Nuestro parecer es el contrario. Pablo narra lo que sucede ante los cristianos de Corinto y alude a ello para mostrar las consecuencias de la actitud desordenada que, de hecho, ha alcanzado también a algunos miembros de la comunidad. De esto trata el v.29.

Queda entonces por resolver la relación que existe entre lo que afirma el v.30 y el v.29, donde Pablo se refiere con toda claridad a miembros de la comunidad cristiana que participan en la cena eucarística. Es evidente que nuestra lectura del v.30 crea un grave contrasentido si se hace recaer sobre los habitantes de Corinto lo que es culpa de la comunidad cristiana. Para ello es preciso esclarecer otro de los puntos conflictivos del texto, a saber, la frase μὴ διακρίνων τὸ σῶμα que, como ya hemos dicho, condiciona en gran parte la exégesis de todo el pasaje. Sólo entonces podremos entender a qué se refiere Pablo exactamente con la alusión a los débiles, enfermos y los muchos que mueren.

<sup>54</sup> Citado por J.M. García Pérez, *La catequesis*, 60.

<sup>55</sup> S. Schneider, *Glaubensmängel*, 7, n. 13.

### 3. El verso 29 y el problema de Corinto

Al tratar del v.29, G.D. Fee afirma con agudeza que σῶμα es «el término crucial en la sentencia crucial»<sup>56</sup>; reconoce además que, dada su ambigüedad, «el fin del argumento es con frecuencia completamente malinterpretado o, al menos, en su énfasis principal». También E. Käsemann alude a la «enigmática brevedad» del v.29 que llevó a copistas posteriores a «interpoliar glosas en sus lecturas» como ἀναξίως y τοῦ κυρίου; «por inteligentes que fueran las razones para dichas adiciones, éstas sólo privaron a la sentencia de su significación y la convirtieron en una simple repetición del verso 27»<sup>57</sup>. No se puede enjuiciar con más claridad el proceso de un texto que, con la intención de ser iluminado, ha perdido su significado original. Esto es, a nuestro juicio, lo que ha ocurrido con 1Cor 11,29, que ciertamente no puede ser entendido como una mera y superflua repetición del v.27.

Al comentar este pasaje, dos son las interpretaciones que barajan los estudiosos: Pablo se refiere al cuerpo eucarístico de Cristo o al cuerpo de Cristo que es la Iglesia. Los más conciliadores piensan que ambas interpretaciones, la eucarística y la eclesiológica, no se excluyen, sino se complementan, de forma que el término σῶμα puede referirse a ambas realidades<sup>58</sup>. Es evidente que la interpretación eucarística es la primera que se impone a primera vista en una lectura del texto que se refiere todo él a la Cena del Señor y donde las alusiones a comer y beber el Cuerpo y la Sangre del Señor dominan todo el contexto. Pero la evidencia en este caso choca con un obstáculo difícilmente superable por quienes defienden esta lectura: la «irritante falta de αἷμα»<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 559. También H.J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 324, considera que el v.29 realiza «bajo una consideración formal, una función de llave» («Dreh- und Angelpunkt»).

<sup>57</sup> E. Käsemann, *The Pauline Doctrine*, 123. En efecto, la mayoría de los estudiosos considera como auténtico el texto que carece de los términos ἀναξίως y τοῦ κυρίου que fueron añadidos para ayudar a su interpretación.

<sup>58</sup> Sobre quienes defienden una u otra interpretación y sus respectivos matices, puede verse el comentario de W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 50-52; véase también la síntesis de las diversas comprensiones del texto que ofrece L.D. Chrupcala, *Chi mangia*, 78-80.

<sup>59</sup> W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 51. A pesar de esta consideración, el autor opina que la referencia al Cuerpo de Cristo hecho presente en la Cena debe incluirse en el término σῶμα, aunque él opta por la doble significación eucarística y eclesial.

que deja sin equilibrio un texto donde las referencias a comer el pan y beber el cáliz del Señor van siempre en paralelo<sup>60</sup>. No se explica que el cuidado de Pablo por referirse a ambas realidades falte precisamente en la sentencia que hace referencia dos veces al comer y beber. E. Käsemann, por ejemplo, que considera imposible referir τὸ σῶμα a algo distinto que el elemento sacramental del pan de la Cena del Señor, observa que «esto hace absolutamente llamativo que Pablo no incluya una mención de la sangre del Señor, como hace en el verso 27». Lo que en absoluto convence es su argumento para explicar esta omisión; según él, el elemento del Cuerpo en la Cena tiene una significación más profunda para Pablo que el de la sangre porque le proporciona una mejor fundamentación para su concepción de la Cena<sup>61</sup>. Nada en el contexto inmediato justifica esta deducción.

También J. Betz considera que el cuerpo de que habla Pablo en los versos 27 y 29 es «el individual, crucificado y al mismo tiempo cuerpo eucarístico de Cristo como en el verso 24»; de ahí que, en su opinión, la conducta de los corintios se interpreta como un pecado contra el sacramento y no contra los comensales<sup>62</sup>. J. Betz, sin embargo, no excluye que, junto a este

<sup>60</sup> J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte*, 192, afirma que «Pablo ve ya en σῶμα-αἷμα un par de conceptos (1Cor 10,16; 11,27); a favor de que desde el principio han formado un par, habla el acoplamiento de ambas palabras con el par de conceptos pan-vino, respectivamente, con la oración antes y después de la comida». Sobre este tema, y su relación con los gestos de Cristo en la Última Cena, véase lo que dice H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, 78ss.

<sup>61</sup> E. Käsemann, *The Pauline Doctrine*, 127. Apoyarse en 1Cor 10,16s para esta deducción no es de gran ayuda, puesto que en este texto el paralelismo entre el cáliz y el pan no permite determinar a cuál de los dos elementos da más importancia Pablo para justificar una supuesta comprensión de la Cena. Por otra parte, ¿cómo saber qué datos de dicho texto actúan en la comprensión de 11,29 si no son explícitamente señalados por Pablo?

<sup>62</sup> J. Betz, *Die Eucharistie*, 107; a su juicio, recibir de modo indigno el sacramento es no acomodarse al carácter de ἱερός, por lo que uno se hace culpable del Cuerpo y Sangre del Señor. También L.D. Chrupcala, *Chi mangia*, 80ss, se fundamenta en la expresión ἱερὸν ἕρπον, para subrayar que es «la pérdida del significado oblativo de la muerte de Cristo y, en último término, por tanto, la ausencia del amor del Señor» (p. 81), el fundamento del pecado de los corintios. Este pecado, «antes de ser eclesial o representar una carencia de santidad personal del creyente, toca la persona de Cristo y su obra salvífica que la celebración eucarística hace presente mientras el ágape fraterno tiene la finalidad de hacer visible». En nuestra opinión, ésta y otras interpretaciones semejantes basadas en alguna de las palabras del relato de la institución de la Eucaristía carecen de fundamentos explícitos en el texto para deducir que tal es el pensamiento del Apóstol.

significado primario y fundamental referido al Cuerpo sacramental de Cristo, pueda existir otro eclesial al estilo de lo dicho en 1Cor 10,17. En esta misma dirección, P. Neuenzeit afirma que no se debe ignorar en el v.29 la connotación eclesiológica<sup>63</sup>. A su juicio, σῶμα significa, en primer lugar, el Cuerpo de Cristo como el don eucarístico del pan. Pero, como ocurre en 1Cor 10,16.17, Pablo se beneficia de la formulación eucarística para ligar a ella su comprensión de la comunidad como el Cuerpo de Cristo y fundamentarla en el sacramento de la Eucaristía; así, «lo que en 10,16-17 es claro y evidente no se debe dar por excluido en 11,29»<sup>64</sup>. Y concluye su argumentación con una observación de tipo semántico: si se debe ser crítico contra una doble significación de una palabra en una frase programática tan corta, hay que contar también con una tal doble significación<sup>65</sup>.

En su reciente comentario a la primera carta a los Corintios, W. Schrage avanza en esta línea de interpretación. Aun reconociendo que «σῶμα, en el sentido de comunidad, no aparece en el contexto más cercano», considera que la conducta de los corintios en relación con la «Iglesia de Dios» (v.22) explica que en el verso 29b, a diferencia de los versos 26-29a, donde son mencionados ambos dones eucarísticos, sólo se trate del Cuerpo entendido eclesiológicamente. En su opinión, por tanto, hay que adherirse a la interpretación de διακρίνων τὸ σῶμα, según la cual, «el Cuerpo de Cristo ofrecido por nosotros y recibido en el sacramento fusiona a los comulgantes como 'Cuerpo' de la comunidad y los hace en el amor responsables unos de otros»<sup>66</sup>.

Esta glosa de W. Schrage, necesaria para entender el supuesto sentido eclesiológico de σῶμα, revela la dificultad de justificarlo, dada la carencia de indicios en el contexto que lo verifiquen. Es muy llamativo que al énfasis tan insistente con que

<sup>63</sup> Cf. P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, 38. Este autor explica la ausencia de αἷμα como una consecuencia de una forma abreviada de hablar, semejante a la utilización de la expresión «fracción del pan» para definir toda la acción eucarística, lo que correspondería, según él, a un especial interés del Apóstol en el pan eucarístico.

<sup>64</sup> P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, 39.

<sup>65</sup> Cf. P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, 39. Ya en la página 37 reconoce que el v.29 no es fácilmente definible.

<sup>66</sup> W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 51. Se apoya, no obstante, en la conducta de los participantes frente a la «Iglesia de Dios» (v.22). El clímax del verso «hay que buscarlo —dice— en que aquel que ofende a la comunidad, se hace con ello culpable al mismo tiempo del Cuerpo de Cristo. Quien ignora los aspectos eclesiológicos del acontecimiento sacramental pervierte el fundamento y la intención del nuevo orden de salvación» (p. 52).



Pablo subraya los dos elementos eucarísticos corresponda esta inconsistente vaguedad cuando se trata de referirse a la Iglesia. Si, como indica W. Schrage, lo central del pasaje es la adecuación de la Eucaristía a la comunidad como Cuerpo de Cristo constituido por la Cena, es absolutamente incomprensible que Pablo escatime de tal modo sus palabras y su exhortación que aboque su pensamiento a la más desconcertante ambigüedad. No es nada extraño que ya hace tiempo E.B. Allo emitiera este rotundo juicio: «comprender 'el cuerpo' en el sentido de cuerpo de los fieles, del que el mal comulgante no sabría reconocer los derechos y la dignidad en el pan que les representa, es una exégesis tan plana como cogida por los pelos»<sup>67</sup>.

Más recientemente, M. Pesce advertía que la exégesis no puede omitir «interpretar el sentido de comer el pan/cuerpo y el vino/sangre para concentrarse exclusivamente sobre otro aspecto sólo implícito en el texto, esto es, que en el cuerpo esté representada la unidad de la iglesia»<sup>68</sup>. Da la impresión, en efecto, que una gran parte de la exégesis actual opta por una interpretación eclesial de σῶμα (v.29) apoyada en lo implícito del pensamiento paulino y desecha o mira con reservas la interpretación eucarística con tantos elementos explícitos a su favor. El hecho de que la frase μὴ διακρίνων τὸ σῶμα constituya un serio obstáculo, por la así llamada irritante ausencia de αἷμα, para ser interpretada como alusión al misterio eucarístico, no quita al conjunto del texto su clara referencia a la Eucaristía, sino que probablemente apunta a una interpretación del διακρίνων τὸ σῶμα que hasta ahora ha pasado inadvertida a los exegetas.

Fue el exegeta alemán A. Ehrhardt quien, fiel al principio *lectio difficilior melior*, optó por liberar al v.29 de los prejuicios que los «añadidos» de la tradición textual provocaban en el ánimo de los exegetas. Apoyado en los mejores testigos del texto, que carecen de las palabras ἀναξίως y τοῦ κυρίου, se propone hacer una exégesis libre de prejuicios<sup>69</sup>, y afirma que ni el sustantivo

<sup>67</sup> E.B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, 283. También J. Betz, *Die Eucharistie*, 107, considera inaceptable que el v.29 se refiera al cuerpo de la comunidad. E.E. Ellis, *Soma in First Corinthians*, Interp 44 (1990) 141, piensa que la expresión «discernir el cuerpo» se refiere al «cuerpo de Cristo presente en sus seguidores creyentes».

<sup>68</sup> M. Pesce, *Mangiare e bere il proprio giudizio*, 512.

<sup>69</sup> A. Ehrhardt, *Sakrament und Leiden*, EvTh 7 (1947/48) 99-115. Existe versión inglesa de este artículo con el título *Holy Sacrament and Suffering*, en *The Framework of the New Testament Stories*, Manchester 1964, 256-274.

σῶμα se refiere al Cuerpo del Señor, ni el verbo διακρίνω tiene los significados corrientes de «juzgar, discernir». En su opinión, estos dos términos deben ser interpretados a la luz del juicio que ha tenido lugar sobre Cristo, juicio que come y bebe quien participa de la Eucaristía<sup>70</sup>.

Pablo, según Ehrhardt, afirma que quien come y bebe de la mesa eucarística, come y bebe el juicio condenatorio que Cristo ha padecido en la cruz, de forma que el cristiano participa en su propia realidad corporal del mismo destino de Cristo. La comunión significa entonces para Pablo aceptar sobre uno mismo el juicio que el mundo ha hecho de Cristo. El cristiano probado no puede excluirse de este juicio, anuncia en sí mismo la muerte de Cristo y hace de ella el tema de su propia vida. Por eso, el v.29, en opinión de este autor, no habla de participar indignamente de la mesa del Señor, sino, por el contrario, de que el cristiano es hecho digno de participar en la pasión del Señor.

Ehrhardt reconoce que esta interpretación mística del v.29 depende del significado del verbo διακρίνω que traduce con el significado de «separar, excluir, hacer excepción»<sup>71</sup>. Se apoya para ello en 1Cor 4,7 que considera un testimonio de este valor. En cuanto al sustantivo σῶμα, excluida la referencia al Cuerpo del Señor, defiende para él el significado de «persona», o «uno mismo», de forma que Pablo se referiría al cuerpo, a la persona de quien comulga. Con estos presupuestos ofrece la siguiente traducción del versículo: «Quien come y bebe, come y bebe para sí la condenación, sin hacer excepción de su persona»<sup>72</sup>.

Ehrhardt es consciente de la dificultad que supone traducir el ambiguo σῶμα, con sentido de «persona, uno mismo», el hecho de que en el v.31 Pablo utilice la expresión «completamente correcta», εαυτοὺς διεκρίνομεν. La razón de esta variante es, según Ehrhardt, sencilla: «El objeto de la condena por el mundo

<sup>70</sup> Sobre el término κρίμα, Ehrhardt sostiene, basado en los diccionarios de Cremer-Kögel, W. Bauer y G. Kittel, que tiene el significado de una sentencia condenatoria (*Sakrament und Leiden*, 101). Considera insostenible la valoración de Robertson-Plummer, según la cual sería una palabra neutral, juicio o sentencia, pero no condenación y mucho menos damnación.

<sup>71</sup> A. Ehrhardt, *Sakrament und Leiden*, 102 («absondern»); en la versión inglesa del artículo se traduce por «separating» (p. 258), como equivalente de «to discriminate», «to discern» (p. 259).

<sup>72</sup> A. Ehrhardt, *Sakrament und Leiden*, 100: «Wer isst und trinkt, isst und trinkt für sich die Verurteilung, indem er für seine Person keine Ausnahme macht»; la versión inglesa dice: «Whoever eats and drinks, eats and drinks condemnation unto himself, not separating his own person (or: body)» (p. 258).



es el cuerpo terreno de Cristo. El muerto en la cruz es el hombre Jesús de Nazaret; su cuerpo ha tenido que sobrellevar los dolores y los tormentos que significan martirio y muerte por cada hombre. El cristiano que recibe el santo sacramento asume sobre sí esta condena que es publicada en la humanidad de Jesús. La pasión corporal de Cristo es anunciada en la pasión y muerte de los cristianos piadosos<sup>73</sup>.

A la luz de esta interpretación, el v.30 constituye, a su juicio, «una palabra de consuelo para los enfermos y los que sufren en Corinto»; así, «los sufrimientos de los cristianos tienen un sentido: anuncian la muerte del Señor hasta que vuelva»<sup>74</sup>. El sacramento, lejos de ser una medicina que previene de la muerte y de la enfermedad, se convierte en una ocasión de unirse a los sufrimientos y pasión de Cristo. En esta perspectiva, el v.31 trataría de responder a la pregunta de los corintios sobre el provecho de la comunión si tenían que pasar por pruebas y sufrimientos: Los cristianos, unidos a Cristo en el sufrimiento y en la muerte, se verán libres del juicio final de condenación que espera al mundo a causa del pecado<sup>75</sup>. Apoyado en la fórmula ὑπὸ τοῦ κυρίου, que se refiere tanto a κρινόμενοι como a παιδευόμεθα, Ehrhardt considera que el juicio del mundo encuentra a los cristianos y al mundo unidos, pero, *bajo Cristo*, los cristianos reciben el juicio de conversión para vida eterna, mientras que el mundo recibe el juicio de perdición. Los sufrimientos son así contemplados dentro de la pedagogía del Señor que los une a su padecer para ser justificados por él y no ser condenados con el mundo<sup>76</sup>.

No debe sorprender que esta exégesis del pasaje tuviera escasa acogida, por no decir nula<sup>77</sup>. El laudable intento de hacer una exégesis libre de los prejuicios que las variantes textuales han provocado, lleva a Ehrhardt a introducir en el texto presu-

<sup>73</sup> A. Ehrhardt, *Sakrament und Leiden*, 108-109. Se apoya, para justificar esta comprensión del pasaje, en Col 1,24 y Rm 6,3.

<sup>74</sup> A. Ehrhardt, *Sakrament und Leiden*, 109.

<sup>75</sup> La traducción que hace de los versos 31-32 es la siguiente: «Allerdings wenn wir uns absonderten, würde uns ein solches Gericht nicht treffen, aber wenn wir gerichtet werden, so werden wir vom Herren gezüchtigt» (p. 110).

<sup>76</sup> A. Ehrhardt, *Sakrament und Leiden*, 111. Paralelos de esta idea encuentra en 2Cor 7,9; Heb 12, 6-11; 2Cor 1,5, y esp. 4,17. En apoyo de la educación por el sufrimiento apela a Heb 5,8.

<sup>77</sup> Véase el excursus que le dedica P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, 42-43: «Sakrament und Leiden». Zum Deutungsversuch von Arnold Ehrhardt zu 1 Kor 11,29-30. Según este autor, la interpretación de Ehrhardt, salvo algunos puntos

puestos inadmisibles. En primer lugar, de crítica literaria. Aunque, por un lado, admite la unidad de toda la perícopa, distingue, por otro, cuatro partes en la misma<sup>78</sup>. En esta división, Ehrhardt opina que la primera y tercera parte contraponen «lo que no debe ser» y «lo que debe ser» en la asamblea eucarística, según se rija por «la dialéctica del desorden» o por «la dialéctica de la paz»<sup>79</sup>. Reconoce también que, mientras la primera parte se desarrolla con insinuaciones difíciles de precisar, la tercera posee una clara estructura<sup>80</sup>.

Esta división permite al autor presentar dos temas a todas luces diferentes y dejar el problema de Corinto sin la interpretación pastoral y la respuesta que el Apóstol presenta en los versos 27-34, que, en la hipótesis de Ehrhardt, tratan de un tema completamente ajeno al interés actual del Apóstol. La perfecta trabazón de los versos 26-30 impide, en una lectura libre de prejuicios, interpretarlos sin referencia a la participación indigna de la Eucarística a que hace referencia el v.27. Ciertamente, el v.29 no es una repetición del 27, pero tampoco es un elaborado tratado místico de la Eucaristía como pretende Ehrhardt, quien lo convierte en una especie de meteorito que entra bruscamente en la argumentación del Apóstol. En su interpretación del término κριμα, aparece claro su interés por desligar el «juicio» de una recepción indigna de la Eucaristía, relativizando el problema del desorden de la asamblea e involucrando en el mismo a ricos y pobres casi con idéntica responsabilidad<sup>81</sup>.

de contacto con Käsemann, «sólo ha experimentado rechazo» (p. 43). Cf. también C.B. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, 275, califica la lectura de Ehrhardt como original interpretación en la que hay mucho de valor aunque en este punto no convence. Cf. también H.J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 325, nota 234, califica de «obstinada» la interpretación de Ehrhardt y hace referencia a la polémica que H. Braun mantuvo con él.

<sup>78</sup> A. Ehrhardt, *Sakrament und Leiden*, 105: 1ª: v. 18-22; 2ª: 23-25; 3ª: 26-32; 4ª: 33s. Sobre la unidad y estructura literaria del pasaje véase el estudio detallado de A. Wrzeszcz, *Studio esegetico della 1 Cor 11,23-26 e lo sfondo giudaico: la versione paulina dell'Istituzione dell'Eucharistia una primitiva Haggadah cristiana*, Jerusalem 1987. Cf. también L.D. Chrupcala, *Cibi mangia*, 54-56, que divide el texto de 1Cor 11,17-34 en cuatro partes, guardando, sin embargo, la unidad temática y la mutua relación de las mismas.

<sup>79</sup> Esta contraposición resulta artificial, como lo muestra el recurso a 1Cor 14,33 para justificarla.

<sup>80</sup> A. Ehrhardt, *Sakrament und Leiden*, 105: el v.26 da el fin y la definición de la comunión; los v.27-28 tratan de la preparación de la comunión; el v.29, la recepción de la comunión; los v.30-32 las consecuencias de la comunión.

<sup>81</sup> Sobre la valoración que hace Ehrhardt de los compuestos de la raíz κριν- estamos de acuerdo con P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, 42.

La interpretación de Ehrhardt, además, hace de la Eucaristía un instrumento de enfermedad y muerte, aunque sea por motivos místicos. Resulta difícil aceptar esta comprensión de la Eucaristía que provoca tales enfermedades en el cuerpo y la muerte misma. El *διὰ τοῦτο* del comienzo del v.30 no pierde su dramático valor causal que, en esta interpretación, se hace todavía más enigmático al afectar sólo a un determinado número de fieles y al fundamentar la enfermedad y la muerte en argumentos de orden místico. Sin quererlo, Ehrhardt defiende, con presupuestos y argumentos diferentes, una interpretación de la Eucaristía como «fármaco» que causa sus efectos en el cuerpo de quienes en ella participan.

A esta objeción de orden general, P. Neuenzeit añade otras que se refieren a los dos términos en cuestión, *διακρίνω* y *τὸ σῶμα*, sobre los que Ehrhardt ofrece su peculiar lectura. Apoyado en el significado fundamental de *διακρίνω*, «distinguir», Neuenzeit critica la argumentación de Ehrhardt que, partiendo del significado afín de «separar», termina por aplicarle el sentido de «hacer excepción». «No hay, dice Neuenzeit, ningún fundamento para atribuir a *διακρίνω* un significado tan distante»<sup>82</sup>. Igual de categórico se muestra en lo que respecta al sentido de *τὸ σῶμα*, entendido como un pronombre reflexivo. Una tal significación, afirma, es difícilmente posible. En las 127 veces que aparece en el Nuevo Testamento no tiene este significado, ni siquiera como probable. Tampoco en el uso profano, el absoluto *τὸ σῶμα* parece tener el carácter reflexivo de la significación «uno mismo», «su persona».

La hipótesis de Ehrhardt choca, por tanto, con los dos términos que constituyen la frase final del versículo. En realidad, Ehrhardt, en su intento de liberar al texto paulino de los prejuicios que achaca a los primeros interpoladores, tiene que recurrir a una paráfrasis del mismo para dar a las concisas formulaciones del Apóstol un significado que supera con creces lo que el texto permite suponer a tenor de su contexto inmediato. El acierto de Ehrhardt, no obstante, reside en haber intuido que la solución del pasaje pasa por interpretar adecuadamente las últimas palabras del v.29: *διακρίνων τὸ σῶμα*. A ellas queremos dedicar ahora nuestra atención para mostrar que no es preciso ninguna

<sup>82</sup> P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, 43. Reconoce, no obstante, que en principio la posibilidad de una interpretación de *διακρίνω* como la que propone Ehrhardt no puede ser negada.

paráfrasis para dejar intacta la concisa formulación del Apóstol e interpretarla en el contexto del problema que se plantea en la Iglesia de Corinto.

#### 4. El significado del verbo *διακρίνω*

Es llamativo que, de los posibles sentidos que el verbo *διακρίνω* posee en el griego de los LXX, no se haya prestado atención al de «gobernar, regir, dominar» que tiene un parentesco semántico con el de *discernir, distinguir*. *Διακρίνω* traduce verbos como *שׁוּט*, que, entre otros, posee el significado de «gobernar»<sup>83</sup>. Así aparece, por ejemplo, en 1Re 3,9, donde este verbo es traducido por *διακρίνω* con el valor de «gobernar», como muestra la versión de la *Bible de Jérusalem*: «Da a tu siervo un corazón lleno de juicio para *gobernar* a tu pueblo (*διακρίνειν τὸν λαόν σου*), para discernir entre el bien y el mal, porque quién podrá gobernar a tu pueblo que es tan grande»<sup>84</sup>.

Es muy esclarecedor que el paralelo de este texto en 2Cr 1,10 dice así: «Dame ahora sabiduría y saber para actuar como jefe a la cabeza de tu pueblo (*ἐξελεύσομαι ἐνώπιον τοῦ λαοῦ*) porque ¿quién podrá gobernar (*κρίνει*; TM: *שׁוּט*) un pueblo tan grande como el tuyo?»<sup>85</sup>. La expresión *actuar como jefe a la cabeza de tu pueblo* expresa muy bien el sentido de *gobernar* que aparece en la segunda parte del verso con el verbo *κρίνω*. Más adelante, Dios otorga a Salomón lo que pide dándole sabiduría y saber «para gobernar (*ὥπως κρίνης*)» al pueblo del que queda constituido rey<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> F. Brown, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon with an Appendix containing the Biblical Aramaic*, Lafayette 1978, 1047.

<sup>84</sup> *La Bible de Jérusalem*, 468. La segunda vez que aparece el verbo de la raíz *שׁוּט* es traducido por el verbo *κρίνω*, actuando, por tanto, como sinónimos. Según F. Büchsel-V. Hertrich, *κρίνω*, κτλ.: TDNT 3 (1972) 923, la raíz *שׁוּט* tiene el doble sentido de *gobernar* («to rule») y *juizar* («to judge»).

<sup>85</sup> Según J.A. Montgomery-H.S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (ICC), Edinburgh 1951, 104, en 1Cr 1,1-13 aparece «el primer paralelo extensivo del cronista a Reyes». Sobre 2Cr 1,10, R.B. Dillard, *2 Chronicles* (World Biblical Commentary 15), Waco 1987, 12, afirma que «salir y entrar» es usado «en sentido militar de dirigir un ejército (1Cr 11,2; 1Sm 18,13.16), pero aplicado al 'hombre de paz' alude al adecuado gobierno civil».

<sup>86</sup> 2Cr 1,11.



También el verbo hebreo-araméico  $\text{יָרַד}$  posee el significado de *gobernar*<sup>87</sup>. Éste es el valor que atribuye el diccionario de F. Brown al texto de Zac 3,7 —«tú gobernarás mi casa»— que los LXX traducen con el verbo  $\text{διακρίνω}$ :  $\sigma\upsilon \text{ διακρίνεις τὸν οἶκόν μου}$ <sup>88</sup>. Tanto en este texto como en el precedente resulta evidente que los verbos  $\text{κρίνω}$ - $\text{διακρίνω}$  poseen, junto al significado de *juzgar*, el de *gobernar*. Es fácil comprender el deslizamiento de uno a otro significado, si no se presta atención al matiz que aporta cada uno, y la confusión que puede darse entre ambos. Juzgar es un oficio muy importante de quien gobierna, pero gobernar implica algo más que emitir un juicio. Como prueba de que no siempre es fácil acertar con el matiz querido por el autor o, mejor aún, que ambos significados pueden ser adecuados a un mismo texto, tenemos el pasaje de Sab 9,12, que dice así: «gobernaré ( $\text{διακρίνω}$ ) a tu pueblo con justicia y seré digno del trono de mi padre». Mientras la primera edición de la *Bible de Jérusalem* optó por la traducción del griego con significado de «gobernar», la última edición prefiere el significado de «juzgar»<sup>89</sup>.

Si ahora volvemos al texto de 1Cor 11,29, podemos traducir la expresión  $\mu\eta \text{ διακρίνων τὸ σῶμα}$  sencillamente por «sin gobernar el cuerpo». El complemento  $\text{τὸ σῶμα}$  no se refiere ni al cuerpo eucarístico de Cristo, ni al cuerpo de la Iglesia, sino al cuerpo de quienes se acercan a la Eucaristía sin la actitud ascética del dominio de sí, de gobierno y templanza, que requiere la participación en la mesa del Señor. Esta interpretación, legítima desde el punto de vista del significado del verbo  $\text{διακρίνω}$ , se hará plausible una vez mostrada la coherencia que el conjunto del pasaje adquiere con ella. Veámoslo.

Ya hemos señalado en el primer capítulo del libro que el desorden en la comunidad de Corinto, en relación a la Cena del Señor, consistía en la práctica introducida por algunos miembros de la comunidad de llevar a la Eucaristía su propia cena, que consumían una vez finalizada la celebración causando con su comportamiento división y facciones entre los cristianos. Mientras unos saciaban su hambre, otros regresaban a cenar a sus casas

<sup>87</sup> F. Brown, *The New Brown*, 192.

<sup>88</sup> También aquí la BJ traduce por «gobernar»: «tu gouverneras ma maison».

<sup>89</sup> Nos referimos a la edición citada en la p. 44, nota 12.

con el hambre típica de quien ha cumplido con el ayuno. Pablo considera que esta conducta deshonra la celebración, menosprecia a la Iglesia de Dios y avergüenza a quienes no han llevado su cena.

Esta falta de destemplanza es la actitud que Pablo trata de corregir mediante argumentos que subrayan la presencia del Señor en la asamblea. Después de recordar que la celebración eucarística hace presente al Señor en el pan y en el cáliz, saca como primera conclusión ( $\omega\sigma\tau\epsilon$ : v.27) que quien come y bebe del cáliz del Señor indignamente, es reo culpable del Cuerpo y de la Sangre del Señor. La participación *indigna* en la Eucaristía es un atentado contra la misma persona del Señor. Por eso Pablo pide a los comensales indignos que se examinen sobre su actitud antes de comer el pan y beber del cáliz del Señor. El v.29 se refiere, pues, al desorden de quienes no cuidan las actitudes morales: «Pues quien come y bebe *sin gobernar/dominar el cuerpo*, su juicio come y bebe». Esta alusión al cuerpo del propio comulgante fue tímidamente sugerida por F. Spitta, apoyado para ello en la traducción de la versión etiópica de las palabras  $\mu\eta \text{ διακρίνων τὸ σῶμα}$ , que dice: «si non sit pura anima eius». Según Spitta, los casos de enfermedad y muerte que tienen lugar en Corinto son un signo del juicio divino que como saludable escarmiento tienen que padecer quienes «dejan de regirse a sí mismos y mantener sus cuerpos en la necesaria disciplina»<sup>90</sup>.

Con esta referencia a la falta de dominio de sí, Pablo da la clave para entender el desorden a que ha hecho referencia en los versos 18-20 y lo interpreta como un *modo indigno* de participar en la Cena del Señor. No hay que olvidar que la participación en la Eucaristía se hace por medio de la comida, es decir, de una actividad corporal. Se trata de comer y beber la Cena del Señor. De ahí la necesidad de *gobernar el cuerpo* si no se quiere incurrir en un acto de culpabilidad contra el Cuerpo y la Sangre del Señor. Con esta interpretación se esfuma, por una parte, la objeción señalada por algunos críticos de

<sup>90</sup> F. Spitta, *Die urchristlichen Traditionen über den Ursprung und Sinn des Abendmahls*, en *Geschichte und Literatur des Urchristentums*, I, Göttingen 1893, 303, nota 2.



que el v.29 era una mera repetición del v.27. No es así. Añade algo más a lo dicho sobre la participación indigna. Pablo explica muy sucintamente en qué consiste tal indignidad y exhorta de modo claro y directo a acercarse a la Eucaristía mediante el dominio de sí.

Lo más importante, sin embargo, de esta interpretación es que libera al término  $\sigma\omega\mu\alpha$  de su manifiesta ambigüedad, tanto si se refiere al Cuerpo eucarístico como al Cuerpo de la Iglesia. En el primer caso, desaparece la objeción que plantea la irritante ausencia de alusión al cáliz o a la sangre de Cristo, inexplicable en un contexto donde la referencia a ambas especies eucarísticas va siempre a la par. En el segundo, se libera al texto de una supuesta referencia a la Iglesia como Cuerpo de Cristo que tanto cuesta probar a sus defensores. La alusión al *cuerpo* de quien comulga, por el contrario, introduce el argumento moral que da la clave para comprender cuál era en realidad el desorden de los corintios y en qué dirección orienta Pablo su exhortación. Tiene razón, por tanto, G.D. Fee en que  $\sigma\omega\mu\alpha$  es «el término crucial en la sentencia crucial»<sup>91</sup>. Los corintios que no gobiernan su propio cuerpo, comen y beben su propio juicio al participar indignamente en la Cena del Señor. En su condición de comida, la Eucaristía afecta, pues, a la dimensión corporal del cristiano que debe examinar su disposición si no quiere hacer de ella ocasión de juicio. Esta interpretación pone al descubierto que el desorden de Corinto deshonor a la misma Eucaristía, y atenta contra el Señor presente en la Cena gracias a los elementos sagrados del pan y del vino. Así se explica la introducción del relato de Institución y la referencia a la *venida del Señor* en la acción eucarística y, sobre todo, la necesidad del examen de sí mismo con la advertencia al dominio ascético para no comer y beber la propia condena.

Esta sería admonición a tener en cuenta el carácter sagrado de la Cena queda reforzada con el uso del vocabulario que Pablo hace en el v.27. S. Aalen ha mostrado que el término griego  $\epsilon\upsilon\omega\chi\omicron\varsigma$  es un vocablo jurídico que corresponde al hebreo  $\text{חַיִּיב}$  y que significa «culpable», «convicto de algo»<sup>92</sup>. En la Mishna apare-

<sup>91</sup> Véase la referencia en nuestra nota 56.

<sup>92</sup> S. Aalen, *Das Abendmahl als Opfermahl im Neuen Testament*. NT 6 (1963) 128-152, esp. 143ss. Estamos de acuerdo con M. Pesce, *Mangiare e bere il*

ce más de 400 veces en contextos muy diferentes. Acompañado de un genitivo correspondería a la expresión «culpable de crimen o delito» o «culpable por otro motivo»<sup>93</sup>. En nuestro caso, la expresión «ser culpable del Cuerpo y de la Sangre del Señor» haría referencia a la carencia de la disposición moral necesaria para participar en la Eucaristía<sup>94</sup>, del mismo modo que se utilizaba en contextos del culto sacrificial para referirse a la materia propia de los sacrificios. Si, como sugiere J.M. O'Connor, la expresión «ser culpable de la sangre de alguien» debe ser entendida como «responsable de la muerte de aquella persona» (cf. Dt 19,10), la idea de Pablo cobra una gran fuerza: el que indignamente come el pan y bebe el cáliz se une a los responsables de la muerte del Señor (cf. Heb 6,6; 10,29). El Apóstol señalaría la tremenda paradoja de quien, reunido para «proclamar la muerte del Señor», se hace responsable de la misma<sup>95</sup>. Con este telón de fondo, adquiere pleno sentido la afirmación de «comer y beber el propio juicio».

Por lo que se refiere al término  $\alpha\nu\alpha\lambda\iota\omega\varsigma$ , «de modo impropio, inadecuado», Aalen considera que correspondería al rabínico  $\text{פסול}$  («inhábil, incapaz») o a  $\text{איִן ראוי}$  («impropio, inadecuado»), cuyo significado más general, tanto si se aplica a personas o al servicio del templo, es el de carecer de la condición cultural necesaria que exige el contacto con las cosas santas<sup>96</sup>.

*proprio giudizio*, 500, cuando afirma que, a la hora de buscar el trasfondo del pensamiento paulino, es preciso tener en cuenta que «Pablo es un hebreo y por ello es oportuno buscar sobre todo en el interior de la cultura hebrea». Tiene razón al decir que «al inicio de este siglo (se refiere al XX), en pleno florecimiento del estudio comparativo del cristianismo primitivo, los exegetas eran muy proclives a reconocer la deuda cultural de Pablo en este pasaje de 1Cor 11,29-30» (p.507). Como ya hemos visto en la primera parte, la comparación que se hace de la comida de la Cena del Señor con los diversos tipos de comida en el mundo pagano parece olvidar el contexto judío de la Cena en que tuvo lugar la institución de la Eucaristía.

<sup>93</sup> S. Aalen, *Das Abendmahl*, 144. Cf. también H.J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 324.

<sup>94</sup> S. Aalen, *Das Abendmahl*, 144, ofrece ejemplos, tomados de contextos culturales, en que estaba prohibido comer del sacrificio cuando la persona se encontraba en estado de impureza, o cuando había transcurrido el tiempo permitido por la ley. También estaba prohibido comer la carne del sacrificio fuera de Jerusalén y, para el sacerdote, fuera de la oración que se realizaba en el templo.

<sup>95</sup> J.M. O'Connor, *Eucharist and Community in First Corinthians*. Worship 51 (1977) 66.

<sup>96</sup> S. Aalen, *Das Abendmahl*, 144-145.

Cuando Pablo habla de comer y beber *de modo inadecuado* la Cena del Señor, considera que la Eucaristía es un banquete sagrado que exige del comensal una situación de pureza interior que, de no darse, le convierte en «reo, culpable» del mismo Cuerpo y Sangre del Señor. La falta de dominio de sí mismo sería en este caso el motivo de la participación indigna en el sacramento<sup>97</sup>.

### 5. Eucaristía y templanza cristiana

A la luz de esta interpretación del v.29, podemos completar ahora la exégesis del v.30 que depende de la frase  $\mu\eta\ \delta\iota\alpha\ \kappa\rho\acute{\iota}\nu\omega\nu\ \tau\acute{o}\ \sigma\acute{o}\mu\alpha$  por medio de la expresión causal  $\delta\iota\alpha\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron$ . Y, para mayor claridad, ofrecemos nuestra traducción de ambos versículos:

<sup>29</sup>Pues quien come y bebe, su juicio come y bebe si no gobierna el cuerpo;

<sup>30</sup>por esta razón hay ante vosotros muchos débiles y enfermizos y no pocos mueren.

Al comentar este pasaje, M. Pesce afirma que el v.30 hace referencia a «un aspecto secundario del que Pablo habla incidentalmente»<sup>98</sup>. La fuerza del argumento no reside, ciertamente, ahí. Es obvio que el Apóstol alude de pasada a las consecuencias que

<sup>97</sup> También M. Pesce, *Mangiare e bere il proprio giudizio*, 501-505, ha insistido en el trasfondo judío del pensamiento de Pablo cuando se refiere al juicio que come y bebe el comensal de Corinto. Buscando un paralelo bíblico donde a la ingestión de una comida se siga físicamente una condena que provoca efectos dañinos en el cuerpo, M. Pesce lo encuentra en Nm 5,11-31 y en su ampliación rabínica que se encuentra en el tratado *Sota* de la Mishna, donde una bebida sagrada es capaz de producir tales efectos. El interés de este estudioso es «comprender cómo un comportamiento ético-ecclesial tenga consecuencias físicas a través de la mediación de una concepción de lo sagrado. La mediación entre la esfera sagrada y la ético-ecclesial se hace posible justamente por el hallazgo de una concepción antropológica que explica el contacto entre las dos esferas» (p. 513). M. Pesce deja claro que el hecho de que esta concepción estuviera atestiguada en la cultura judeo-palestina, no «significa afirmar *ipso facto* que esta implícita concepción juegue luego un papel central en la teología y en el pensamiento religioso de Pablo» (p. 513).

<sup>98</sup> M. Pesce, *Mangiare e bere il proprio giudizio*, 498.

acarrea una falta de dominio sobre sí mismo. Y, para ello, apela a lo que los corintios contemplan ante sí en la vida cotidiana. Los pecados de destemplanza son el fundamento de debilidades, enfermedades y no pocas muertes. El argumento principal, como indica Pesce, reside en el juicio que come y bebe quien comulga «sin gobernar el cuerpo», afirmación que da pie al Apóstol para aludir a la inmoralidad de su tiempo que acarrea no pocas consecuencias negativas para la salud. Hay que reconocer que esta referencia a ejemplos de una vida desordenada, aunque sea de modo incidental, es un acierto en el conjunto de la argumentación. Dentro del estilo de retórica moral es la ejemplificación del aserto que acaba de enunciar con firmeza y gravedad. Sin el dominio del cuerpo, los corintios están expuestos a la debilidad, enfermedad y muerte.

La luz que arroja esta lectura sobre el conjunto del texto es evidente. Desaparece, en primer lugar, la relación causa-efecto entre participar de la Eucaristía y padecer una serie de consecuencias negativas en el orden físico. El difícil y enigmático  $\delta\iota\alpha\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron$  indica ciertamente una relación causal: la que se da entre la destemplanza de quien no gobierna su propio cuerpo y el hecho de padecer debilidad, enfermedad y muerte. Pablo no se refiere, por tanto, a casos de enfermedad, debilidad física, e incluso muerte, ocasionados por una participación en la Eucaristía en la que el pan y el vino actuaran como fármacos de muerte dentro de la comunidad de Corinto. Tampoco se refiere a quienes, por su falta de caridad, llegan a ser enfermos, débiles y muertos en el espíritu, como pretende S. Schneider. Pablo alude simplemente de pasada a las consecuencias naturales del desorden moral.

Con esta interpretación desaparece, en segundo lugar, el tópico de que la comunidad de Corinto se vio afectada por un tipo de plaga interna causada bien por las especies eucarísticas, que habrían actuado como «fármaco de muerte», o bien por la falta de caridad que ponía en entredicho la autenticidad de la Cena del Señor. Pensar que una tal epidemia había afectado sólo a los cristianos sería poner en entredicho el buen juicio del Apóstol y ridiculizar la misma revelación. Pablo, ciertamente, se refiere a casos reales de la sociedad de Corinto (entre los cuales no hay que descartar que hubiera algún cristiano) de los que se sirve para advertir a sus destinatarios de que no vayan por ese camino. Ya Robertson-Plummer indicaron la posibilidad de que

«el exceso de bebida pudo haber conducido en algunos casos a la enfermedad»<sup>99</sup>.

Pablo ofrece, por tanto, a los miembros de su comunidad una «reflexión *ad hoc* en su propia situación»<sup>100</sup> al estilo de los profetas que iluminan las circunstancias de la vida desde la altura de su misión. Al aludir a sucesos que tienen lugar a la vista de los corintios —«ante vosotros»—, los interpreta no necesariamente como castigos de Dios, sino a la luz de su juicio que tiene ya lugar en la historia. Nos encontramos ante un caso semejante al que reseña Lucas en su evangelio cuando refieren a Jesús la matanza de los galileos por parte de Pilato. Jesús, que no achaca el suceso al pecado de los galileos, se sirve de él para invitar a la conversión de sus oyentes<sup>101</sup>. La alusión al juicio que se debe evitar, indica que Pablo, de modo indirecto, considera los casos de enfermedad y muerte como acontecimientos en los que se hace presente el juicio de Dios en la vida de los hombres. Cumpliendo así con su ministerio profético y pastoral, el Apóstol construye una exhortación moral que parte del v.28 y termina en el v.34 con una cuidada estructura en la que juega un papel importante el término κρίμα y los verbos formados con la raíz κριν-.

<sup>99</sup> A. Robertson-A. Plummer, *The First Epistle of St Paul*, 253. De la misma opinión es A. Barnes, *Notes Explanatory*, ad loc. Sobre el lugar de esta concepción en la historia de la exégesis, véase lo que dice M. Pesce, *Mangiare e bere il proprio giudizio*, 510.

<sup>100</sup> G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 565. Aunque no estamos de acuerdo con la interpretación de este autor que considera los casos de enfermedad y muerte vinculados a la participación indigna de la Cena y, por tanto, como casos que han tenido lugar en el interior de la comunidad, nos parece acertada esta expresión para indicar la actitud del Apóstol. «Probablemente, dice, la erupción de enfermedades y muertes que recientemente les han sobrepasado es aquí considerada como una expresión del juicio divino en la comunidad entera» (p. 565). Como ya hemos dicho anteriormente, Pablo habría reaccionado de otra manera si en la comunidad cristiana se hubieran dado estos casos de enfermedad y muerte. Para explicar esta situación interna de la comunidad, G.D. Fee se pregunta si tendrá algo que ver con la «presente angustia» de 7,26. Que esta interpretación no satisface al mismo autor, lo muestra las cuestiones que plantea: «¿Cuánta gente había en aquel tiempo en la comunidad de Corinto y cuántos de ellos han caído enfermos de esta 'plaga' para obligar a Pablo a decir 'muchos de vosotros'? En cualquier caso, Pablo no está diciendo que la enfermedad entre los cristianos debe ser considerada como juicio presente, ni que tal enfermedad debe referirse necesariamente a un abuso de la cena. Pero éstos han sido juzgados proféticamente ser así» (p. 565).

<sup>101</sup> Cf. Lc 13,1-3.

Esta unidad de los versos 27-34 deja muy claro que el Apóstol retoma su pensamiento sobre el problema de las asambleas de Corinto para diagnosticar el mal que padecen y ofrecer su solución pastoral. Para mayor claridad, transcribimos el conjunto del pasaje:

<sup>27</sup>De modo que quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente, será reo del Cuerpo y de la Sangre del Señor.

<sup>28</sup>Exámínesse el hombre a sí mismo y entonces coma del pan y beba del cáliz;

<sup>29</sup>Pues el que come y bebe, su juicio come y bebe si no gobierna el cuerpo.

<sup>30</sup>Por esta razón hay ante vosotros muchos débiles y enfermos y no pocos mueren.

<sup>31</sup>Si nos gobernamos a nosotros mismos, no seremos juzgados,

<sup>32</sup>pero juzgados por el Señor, somos corregidos para no ser condenados por el mundo.

Digamos, en primer lugar, que con nuestra interpretación se responde a la objeción de que el v.29 sería una repetición innecesaria del v.27, que requirió para su exacta comprensión la introducción de las variantes textuales<sup>102</sup>. En realidad, el v.29, con su enigmática sobriedad, explicita cuál es la razón de la participación indigna en la Eucaristía a que alude Pablo desde el v.27: quien no *gobierna el cuerpo* se hace reo del Cuerpo y de la Sangre del Señor. El v.28 tampoco significa una ruptura entre el 27 y el 29 como afirma Ehrhardt<sup>103</sup>. El verbo δοκιμαζέτω, que recoge hábilmente la palabra δόκιμοι del v.19, resalta la actitud sensata y prudente del hombre que se examina a sí mismo desde la virtud. Esta exhortación a examinarse encuentra en el v.29 el objeto del examen: el gobierno del propio cuerpo. De esto depende que coma y beba su propio juicio.

<sup>102</sup> Cf. E. Käsemann, *The Pauline Doctrine*, 123 (véase nuestra nota 57 y su referencia al texto). P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, 38, dice que con la introducción de ἀναίτως en el v.29, éste diría lo mismo que el verso 27. Reconoce, no obstante, que el v.29 añadiría el juicio condenatorio del comulgante. Estamos de acuerdo con A. Ehrhardt, *Sakrament und Leiden*, 104, en que el v.29 no es una repetición del 27. También G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 563, se niega a considerar los versos 27 y 29 como paralelos y sinónimos.

<sup>103</sup> A. Ehrhardt, *Sakrament und Leiden*, 102.



El v.29 se encuentra, por tanto, en el centro de la exhortación con su tremenda afirmación sobre el juicio que come y bebe quien se acerca indignamente a la mesa del Señor. La referencia a un dato concreto de la experiencia —los casos de debilidad, enfermedad y muerte— sirve al Apóstol para revelar sólo un aspecto del juicio que tiene su concreción en la vida corporal como consecuencia del comportamiento moral y, en este sentido, le sirve también como amonestación a vivir prudentemente. Por eso, el v.31 retoma la invitación al dominio de sí para evitar ser juzgados por Dios. En nuestra opinión, también aquí, el verbo διακρίνω debe ser traducido por «gobernar», en paralelismo con el v.29: «si nos gobernamos a nosotros mismos, no seremos juzgados». Según esta traducción, el Apóstol vuelve al núcleo de su preocupación pastoral provocada por el desorden de los corintios. Y, con la alusión a ser juzgados, se remite de nuevo al juicio profético que ha hecho de los casos de Corinto<sup>104</sup>. Se resuelve así además la dificultad de traducir el verbo διακρίνω con el significado de juzgar que, dado el uso que se hace en el contexto de los verbos con la raíz κριν-, implica un juicio negativo por parte de Dios. ¿Qué sentido tendría, en efecto, decir «si nos juzgamos a nosotros mismos, no seremos juzgados»? ¿A qué juicio se referiría el Apóstol? Para evitar esta dificultad, algunos estudiosos prefieren asimilar el verbo διακρίνω al δοκιμάζω del v.27 y traducirlo por «examinarse». W. Schrage, por ejemplo, llega a afirmar que διακρίνειν tiene el mismo significado que δοκιμάζειν<sup>105</sup>. La pregunta entonces es obvia: ¿por qué no utilizó Pablo el mismo verbo? Más coherente es pensar que Pablo utiliza el verbo διακρίνω con idéntico significado en los versos 29 y 31 para invitar a los corintios al dominio de sí. Solamente así podrán escapar al juicio último de Dios cuya alusión parece encerrarse en la frase «para no ser condenados con el mundo».

<sup>104</sup>Quienes se oponen a ver en el διακρίνω del v.31 el mismo significado que tiene en el v.29, es, sin duda, debido al presupuesto de que en el v.29 significa discernir, valorar en su identidad propia «el cuerpo». Este significado, evidentemente, no hace sentido en el v.31. No nos convence, por ejemplo, la forzada interpretación que hace G.D.Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 566: «el 'examen' de sí mismos tiene que tomar la forma de 'discernir' el cuerpo».

<sup>105</sup>W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 54. En la nota 611 cita los autores que defienden esta posición y utiliza en apoyo de la misma la comparación con Rm 14,22s, 1Cor 12,10 y 14,29 con 1Jn 4,1 y 1Tes 5,21. En cuanto a la traducción de διακρίνω por «juzgar», defendida por otros autores, Schrage dice que estaría en abierta contradicción con lo que dice Pablo en 1Cor 4,3. También la versión de J.M. Bover-J. O'Callaghan, *Nuevo Testamento*, ad loc., traduce el v.31 por «si nos examinamos bien a nosotros mismos».

El paso a la primera persona del plural con que se inicia el v.31 revela el tacto pastoral de Pablo que se incluye a sí mismo en la invitación al dominio de sí para evitar el juicio de Dios. El Apóstol afirma que las consecuencias negativas de una vida desordenada —debilidad, enfermedad y muerte— manifiestan el juicio y la pedagogía de Dios que nos previene para evitar la condena final con el mundo. El verbo κρινόμενοι del v.32 no se refiere a los castigos que han recibido de Dios los afectados por la enfermedad o la muerte, sino al juicio que la comunidad y el propio Pablo aceptan sobre sí al contemplar los acontecimientos como advertencia pedagógica de Dios<sup>106</sup> para evitar la condenación al fin de los tiempos<sup>107</sup>. Según R. Fabris, «esta lectura paulina de la situación corintia corresponde al estilo de los profetas bíblicos que interpretan los acontecimientos cotidianos en clave religiosa»<sup>108</sup>.

Por último, Pablo pasa a las últimas indicaciones recomendando que en las asambleas litúrgicas no haya nada digno de condenación. Con esta alusión final a las asambleas y al juicio que pueden encontrar en ellas, el Apóstol no deja ninguna duda sobre el objeto de su preocupación pastoral<sup>109</sup>. La exhortación final pretende evitar que los comulgantes indignos hagan de la Cena del Señor una ocasión de su propio juicio. Para ello, sólo tienen que gobernar su propio cuerpo y saciar el hambre en su propia casa.

Con esta exhortación, Pablo vuelve al tema de su argumento. Como muy bien ha señalado G.D. Fee, el v.29 contiene las palabras que «atan el actual argumento al problema tal como es articulado en los versos 17-22»<sup>110</sup>. Los versos 23-32 no son una

<sup>106</sup>Merece destacarse la observación de A. Ehrhardt, *Sakrament und Leiden*, 110, sobre el lugar que ocupa la expresión ὑπὸ τοῦ κριτοῦ entre los dos verbos (κρινόμενοι-παιδεύμεθα) que indica, a nuestro juicio, que ambas acciones son dirigidas por el Señor. Sobre la «pedagogía» a que alude el verbo παιδεύμεθα, son oportunas las consideraciones de A. Ehrhardt, *Sakrament und Leiden*, 112, aunque no estemos de acuerdo sobre su interpretación del pasaje. Cf. también G.D.Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 566, nota 39.

<sup>107</sup>Al presentar las diversas interpretaciones del v.30, hemos comentado los equilibrios de los estudiosos que consideran los casos de enfermedad y muerte como castigos de Dios para no incurrir en una comprensión supersticiosa de la Eucaristía. Cf. G.D.Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 566.

<sup>108</sup>R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi*, 153.

<sup>109</sup>El verbo συνέρχησθε marca la inclusión final de todo el pasaje (v.17 y 34), mientras que κρίμα delimita, dentro del conjunto, la unidad del 29 al 34. A este respecto, es inadmisibles el juicio de A. Ehrhardt, *Sakrament und Leiden*, 112, para quien el verso 34 no hace referencia al conjunto de los v. 27-32, sino al de los v. 18-22, donde Pablo alude a los problemas concretos de la comunidad.

<sup>110</sup>Cf. G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 562.

digresión que se aparta del argumento principal<sup>111</sup>; se refieren al problema planteado desde el principio de la perícopa y que afecta al modo de celebrar la Cena del Señor<sup>112</sup>. Introduciendo el relato de la institución de la Eucaristía, Pablo recuerda a la comunidad el fundamento de su fe en la presencia del Señor en la Eucaristía por medio de la comida y bebida que la constituyen, y señala, por tanto, el atentado que supone contra su Cuerpo y Sangre la participación indigna de quienes no dominan su propio cuerpo.

A este tipo de exhortaciones morales, fundamentadas en los misterios de la fe cristiana, Pablo nos tiene acostumbrados. En la misma carta que comentamos, el Apóstol se dirige a los corintios para recordarles la dignidad de su propio cuerpo, que dimana de la unión con el Señor: «quien se adhiere al Señor, se hace un espíritu con Él»<sup>113</sup>. La redención de Cristo hace del cuerpo del cristiano una posesión del Señor, de forma que no se pertenece a sí mismo<sup>114</sup>. La exhortación de Pablo, «glorificad a Dios en vuestro cuerpo», revela que, en la mente de Pablo, el cuerpo y todo lo que le concierne, está llamado a manifestar la gloria de Dios, que brillará plenamente en la resurrección final.

En el contexto de la Eucaristía, misterio que sería imposible de asimilar por el creyente sin el acto físico de comer y beber, el cuerpo juega un lugar importante, unido al de Cristo que se da en banquete y sacrificio. Y si la Cena del Señor corre el peligro de no ser celebrada como conviene, no es nada extraño que Pablo corrija los abusos de su comunidad con una llamada a gobernar el propio cuerpo para evitar no sólo las consecuencias negativas a las que hace referencia, sino el mismo juicio de Dios que tendrá lugar en el último día. La comunión con Cristo, en su Cuerpo y en su Sangre, exige que quien participe en su mesa viva también en su cuerpo las exigencias de la santidad de la Cena del Señor.

<sup>111</sup>G. Bornkamm, *Eucaristía e Iglesia en san Pablo*, 111, recuerda la dificultad apuntada por J. Weiss de unir los versos 23-32 al resto del pasaje, pues da la impresión de que existe un texto de orientación social (v.22.33-34) y otro de orientación sacramental (v.23-32). Según Weiss, el auténtico problema de este pasaje consiste en cómo las palabras del Señor en el relato de la Institución sirven para combatir las malas costumbres de los corintios. Por lo que llevamos dicho, creemos que nuestro estudio da respuesta cumplida a esta cuestión.

<sup>112</sup>En esta comprensión de los versos 23-32, Pablo sólo volvería al problema de Corinto en los versos 33-34, lo que haría de los versos 23-32 un cuerpo extraño y sin relación con el problema planteado (cf. G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 562).

<sup>113</sup>1Cor 6,17.

<sup>114</sup>Cf 1Cor 6,19-20.

## CAPÍTULO V: EL LAVATORIO DE LOS PIES (Jn 13,2-17)

La escena del lavatorio de los pies constituye un pórtico admirable al relato de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. El gesto desconcertante de Jesús, que lava los pies a los discípulos, advierte enseguida al lector del misterio y densidad dramática que invade la comida en la que Jesús, según los sinópticos, instituye la Eucaristía. De ahí que desconcierte aún más el hecho de que el cuarto evangelista nada diga de la entrega que Jesús hizo de su Cuerpo y de su Sangre. Se explica, pues, que algunos estudiosos hayan querido ver en el lavatorio un signo que ocupa el lugar de la Eucaristía o, al menos, una alegoría de la misma<sup>1</sup>. Así se justificaría la ausencia, ciertamente sorprendente, de toda alusión al sacramento de la nueva alianza<sup>2</sup>.

La escena, introducida con la solemnidad que caracteriza Jn 13,1, acontece en la hora en que Jesús deja este mundo para volver al Padre. Se respira en ella el drama del retorno donde el diablo juega un papel definitivo con Judas como aliado. El primer gesto de esa hora es el lavatorio de los pies, que inevitablemente es leído bajo la sombra de la pasión cercana. Casi sin excepción, los comentaristas de esta escena subrayan que las palabras

<sup>1</sup>A.J.B. Higgins, *The Lord's Supper*, 84, afirma que «el lavatorio de los pies es una alegoría de la Eucaristía». Cf. M.J. Lagrange, *L'évangile selon saint Jean* (EtB), Paris 1948, 348-349.

<sup>2</sup>R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan*, III: *Versión, comentario e índices*, trad. de C. Gancho, Barcelona 1980, 29: «Lo más sorprendente es el hecho de que en esta ocasión no mencione para nada la institución de la Eucaristía, lo que constituye un problema muy complejo». J. Jeremías, *Die Abendmahlsworte*, 118, afirma que «este silencio del evangelio de Juan es tanto más extraño cuanto que Jn 13,2ss relata ciertamente la misma comida que Mc 14,17ss».

finales del primer verso —«los amó hasta el fin»— proporcionan el contexto de la revelación del amor de Cristo hacia los suyos, que no queda agotado en el lavatorio de los pies, sino que se extiende a todo el relato de la pasión y muerte del Señor. «La extraordinaria manifestación del amor de Jesús a los suyos, escribe A. Wikenhauser, no consiste precisamente en el lavatorio de los pies considerado en sí mismo..., sino que abarca todo lo que él dijo e hizo en las últimas horas de su permanencia con ellos, y que culminó en el sacrificio de su vida en la cruz»<sup>3</sup>. Esta acertada observación indica que el gesto del lavatorio tiene, en el conjunto de la escena, un valor simbólico que no puede reducirse al hecho material en cuanto tal. Así lo apunta J.D.M. Derrett: «La narración es un intento sutilmente enmascarado de explicar no la cosa que sucede, sino qué cosa sucederá a continuación»<sup>4</sup>. Según esta opinión, el lavatorio de los pies encuentra su plena explicación en algo que no aparece a primera vista, sino que tiene lugar en la sucesión de acontecimientos posteriores. Así lo da a entender el mismo Jesús cuando dice a Pedro: «Lo que yo hago, tú no lo entiendes ahora, lo comprenderás más tarde» (Jn 13,8).

Estas palabras de Jesús hacen que el lector busque en el contexto inmediato la clave para entender el significado último del lavatorio y, ateniéndose a lo más cercano, la encuentra en las palabras con que Jesús parece aclarar el secreto de la escena: son los vv.12-15, que dicen así en la versión de Nácar-Colunga: «Cuando les hubo lavado los pies, tomando sus vestidos, se puso de nuevo a la mesa y les dijo: ¿Entendéis lo que he hecho con vosotros? Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y decís bien, porque de verdad lo soy. Si yo, pues, os he lavado los pies, siendo vuestro Señor y Maestro, también habéis de lavaros vosotros los pies unos a otros. Porque yo os he dado el ejemplo, para que vosotros hagáis también como yo he hecho»<sup>5</sup>. Según el griego de estos versículos, el gesto de Jesús es explicado por él mismo como un ejemplo para que los suyos imiten y practiquen la humildad y caridad perfectas. Así se ha interpretado en la Iglesia

<sup>3</sup> A. Wikenhauser, *El evangelio según san Juan* (Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura 95), trad. de F. Galindo, Barcelona 1967, 377.

<sup>4</sup> J.D.M. Derrett, «Domine, tu mihi lavas pedes?». *Studio su Giovanni* 13, 1-30: BeO 21 (1979) 16.

<sup>5</sup> E. Nácar-A. Colunga, *Sagrada Biblia* (BAC), Madrid 1985, ad loc.

en una corriente exegetica que se remonta a san Juan Crisóstomo y que no deja de tener hoy sus defensores<sup>6</sup>.

Leído el texto con atención, se descubren en él indicios de que esta interpretación ejemplar del lavatorio deja sin resolver, sin embargo, algunas dificultades que la crítica bíblica ha puesto de manifiesto con toda claridad, hasta el punto de que la escena del lavatorio se ha convertido desde hace tiempo en uno de los pasajes del Nuevo Testamento sobre el cual los exegetas no logran el ansiado consenso<sup>7</sup>. Y la dificultad para lograrlo reside en las mismas palabras de Jesús que impiden comprender el lavatorio de los pies como un simple ejemplo de humildad para los discípulos. Cuando Pedro se resiste a dejarse lavar, Jesús le dirige estas palabras llenas de misterio: «Si no te lavo, no tienes parte conmigo». Qué significa para Jesús el lavatorio hasta el punto de decir a Pedro que, sin lavarle los pies, no tendrá parte con él, es la pregunta que se hace todo comentarista deseoso de comprender el significado último de la escena. Aparte del indiscutible ejemplo de humildad por parte de Cristo, es obvio que sus palabras apuntan a un simbolismo más profundo de su gesto, gracias al cual Pedro tendrá parte con Jesús. Por eso, ya desde la antigüedad, se abrió paso, como indica F. Manns, una línea de interpretación que veía en el lavatorio una prefiguración de los sacramentos que dan parte en la vida que procede de Cristo<sup>8</sup>.

Los versos 12-15 contienen además otra dificultad que impide aceptarlos sin reservas como la clave para entender la escena del lavatorio. La pregunta de Jesús a los discípulos —¿Entendéis lo que he hecho con vosotros?— no cuadra con la afirmación del mismo Cristo a Pedro, según la cual éste no puede entender su significado. La escena del lavatorio de los pies, por

<sup>6</sup> Cf. M.J. Lagrange, *L'évangile selon saint Jean*, 348. Véase Juan Crisóstomo, *Homilias sobre el evangelio de san Juan* 3 (61-68) (Biblioteca Patristica 55), traducción del griego y notas de I. Garzón Bosque, Madrid 2001, 102-119.

<sup>7</sup> J.Ch. Thomas, *Footwashing in John 13 and the Johannine Community* (JSNT. Supplement Series 61), Sheffield 1991, 11, reconoce que, aunque este pasaje ha sido objeto de intenso estudio, «no hay todavía consenso entre los estudiosos sobre su significado». Por su parte, F. Manns, *Le lavement des pieds. Essai sur la structure et la signification de Jean 13*: RevSR 55 (1981) 149, afirma que el número «creciente sin cesar de comentarios consagrados a este signo de Jesús pone en evidencia la dificultad de interpretar este pasaje».

<sup>8</sup> Cf. F. Manns, *Le lavement des pieds*, 149. A su juicio, las dos interpretaciones propuestas por los Padres se completan.



tanto, parece guardar en su interior un misterioso enigma. Junto a una primera lectura del texto en la que todo parece claro, otra más crítica y sopesada descubre una serie de incongruencias que han llevado a los estudiosos a elaborar hipótesis no sólo sobre la escena, sino sobre la composición misma del evangelio. El lavatorio de los pies se ha convertido, pues, en un lugar donde pugnan los defensores del sentido literal con los valedores del simbolismo a ultranza, que convierten a Juan en un auténtico precursor de la exégesis alegorizante<sup>9</sup>. Con razón dice Braun que «sin querer minimizar el peligroso encanto de la exégesis alegórica, que basta para explicar muchas cosas, no será temerario pensar que la elegancia de esta solución tuvo su parte en el éxito del simbolismo»<sup>10</sup>.

También los defensores de la unidad literaria de la perícopa defienden su posición frente a quienes la contemplan como el producto de una fusión de diversos materiales que, bien procedentes de la misma fuente o de otra distinta, explicarían las contradicciones internas del texto. Conviene, pues, aunque sea someramente y sin ánimo de resumir siquiera los exhaustivos estudios sobre la historia de la exégesis<sup>11</sup>, ofrecer una visión de conjunto de las dificultades del texto y de los apuntes de solución.

<sup>9</sup> F. Braun, *Le lavement des pieds et la réponse de Jésus à saint Pierre*. RB 44 (1935) 23, comentando las palabras de Jesús a Pedro, «si no te lavo no tienes parte conmigo», afirma que si se las lee en todo su rigor, hay que asignar a la acción del Salvador una importancia excepcional, como sostienen los defensores del «sentido oculto, simbólico o alegórico desde Orígenes a Loisy». En la nota 1 añade que para este último, con una exageración que lleva al absurdo, «la toalla con que se ciñe representa la sábana con la que fue amortajado; el agua figura el alimento espiritual de la Eucaristía; el servicio de Jesús garantiza la permanencia de los ritos santificantes; la ablución de los pies concierne a los pecados cometidos después del bautismo».

<sup>10</sup> F. Braun, *Le lavement*, 24.

<sup>11</sup> Para la historia de la exégesis son indispensables las obras de G. Richter, *Die Fusswaschung im Johannesevangelium. Geschichte ihrer Deutung* (BU 1), Regensburg 1967, y de W. Lohse, *Die Fusswaschung (Joh 13,1-20). Eine Geschichte ihrer Deutung*, Erlangen-Nürnberg 1967. Aunque más resumida, pero muy útil por más reciente, completa y clara de exposición, es la obra citada de J.Ch. Thomas. Un estudio muy exhaustivo desde el punto de vista de la historia de la tradición del lavatorio en el primitivo cristianismo es el de Ch. Niemand, *Die Fusswaschungserzählung des Johannesevangeliums. Untersuchungen zu ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum* (StAns 114), Roma 1993. Véase también la visión de conjunto, necesariamente sintética, que ofrece R. Schnackenburg sobre los problemas del texto y las propuestas de solución, así como, por no citar más que dos grandes comentarios, la de R.E. Brown, *El evangelio según san Juan XIII-XXI II*, trad. de J. Valiente Malla, Madrid 2000, 850ss.

### 1. Jn 13,1-20: ¿Un simple ejemplo de Jesús?

En su comentario al cuarto evangelio, el padre Lagrange reconoce que, aunque «todo el mundo conviene en que Jesús ha querido dar a sus discípulos un ejemplo de humildad y de caridad» lavándoles los pies, la inmensa mayoría de los comentaristas comenzando por Orígenes no se detienen ahí, sino que miran el lavatorio «como un símbolo de purificación e incluso como habiendo realizado la pureza en los discípulos»<sup>12</sup>. La crítica independiente ha ido, según el sabio dominico, aún más lejos hasta ver en el lavatorio un símbolo de la Eucaristía, lo que a su juicio es una asimilación completamente artificial. Para Lagrange, en el lavatorio «no hay institución, ni el símbolo de una institución, eucaristía o penitencia, sino simplemente un ejemplo»<sup>13</sup>. Y añade esta valoración del intento de hallar en el texto determinado simbolismo: «Es en virtud de una toma de posición de ver por todo Juan el simbolismo por lo que se ha comprendido el lavatorio como el símbolo de un rito o un rito eficaz»<sup>14</sup>.

Una simple ojeada a las diversas interpretaciones simbólicas del pasaje confirmaría el juicio del fundador de la Escuela Bíblica de Jerusalén. J.Ch. Thomas asegura que sólo en la época moderna se han recogido once interpretaciones distintas del mismo en las dos grandes monografías de Richter y Lohse<sup>15</sup>. Así, el lavatorio es interpretado como símbolo del bautismo, de la Eucaristía, del perdón de los pecados y/o purificación de los pecados cometidos después del bautismo. El mismo Thomas lo interpreta como un rito religioso para alcanzar el perdón de los pecados cometidos después de la conversión. No ha faltado quien ha visto en el gesto de Jesús un nuevo sacramento o el rito de ordenación sacerdotal otorgado a los apóstoles, como pretende E. Lohmeyer<sup>16</sup>. Otros autores descubren en el lavatorio una conexión con la muerte de Cristo en la cruz viendo en él un significado soteriológico, o, según la expresión de Dunn, una

<sup>12</sup> M.J. Lagrange, *L'évangile selon saint Jean*, 348.

<sup>13</sup> M.J. Lagrange, *L'évangile selon saint Jean*, 349.

<sup>14</sup> M.J. Lagrange, *L'évangile selon saint Jean*, 349.

<sup>15</sup> J.Ch. Thomas, *Footwashing*, 11-18. El autor ofrece una lista completa de todas las interpretaciones con los autores que las defienden y la bibliografía al respecto.

<sup>16</sup> E. Lohmeyer, *Die Fusswaschung*. ZNW 38 (1939) 74-94.

«figura de la cruz»<sup>17</sup>. En esta corriente de interpretación ha sido decisivo, para nuestro tiempo, el artículo de J.A.T. Robinson<sup>18</sup>, que ha puesto de relieve la importancia cristológica del pasaje. Más recientemente, M. Pesce considera que el lavatorio constituye un rito de iniciación en el seguimiento de Jesús<sup>19</sup>.

Esta insistencia en la simbología del lavatorio encuentra especialmente en el v.10 su punto de apoyo fundamental. La presencia en el relato de términos como *λελουμένος*, *νίψασθαι* y *καθαρός*, que representan imágenes de baño, lavado y purificación, favorece este tipo de interpretaciones simbólicas no exentas de dificultades si se tiene en cuenta, además, el debate de crítica textual que envuelve al v.10 con su texto breve o largo<sup>20</sup>. No hay que olvidar, además, que la imagen de Cristo convertido en siervo de los apóstoles, justamente en el preludio de su pasión, evoca espontáneamente la figura del Siervo de Yahvé, anonadado y entregado a una muerte expiatoria que salva a los hombres de sus pecados<sup>21</sup>. En su comentario al pasaje, san Agustín evoca la relación entre la encarnación y la pasión del Señor sirviéndose precisamente de los detalles del relato evangélico: «¿Qué admiración puede causar que se levantara de la cena y dejase sus vestidos Aquel que, estando en la forma de Dios, se anonadó a sí mismo? ¿Qué admiración puede causar que ciñese una toalla quien, tomando la forma de siervo, fue hallado en la condición de un hombre? ¿Qué admiración puede causar que pusiese agua en el lebrillo quien derramó su sangre para lavar las inmundicias

<sup>17</sup> J.D.G. Dunn, *The Washing of the Disciples' Feet in John 13, 1-20*: ZNW 61 (1970) 248.

<sup>18</sup> J.A.T. Robinson, *The Significance of the Foot-washing*, en A.N. Wilder y otros (ed.), *Neotestamentica et Patristica* (NT.S 6), Leiden 1962, 144-147. Cf. también J. Beutler, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu im Johannesevangelium nach Joh 13, 1-20*, en K. Kertelge (ed.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (Quaestiones Disputatae 74), Freiburg-Basel-Wien 1976, 188-204.

<sup>19</sup> A. Destro-M. Pesce, *La lavanda dei piedi nel Vangelo di Giovanni: un rito di inversione*, en L. Padovese (ed.), *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo*, Roma 1996, 9-27. Véase también de los mismos, *Cómo nació el cristianismo joánico. Antropología y exégesis del Evangelio de Juan* (PT 117), trad. de D. Álvarez Cineira, Santander 2002, 71-102.

<sup>20</sup> Sobre este problema véase el artículo de J. Ch. Thomas, *A Note on the Text of John 13, 10*: NT 29 (1987) 46-52.

<sup>21</sup> Sobre la evocación de la figura del Siervo en el pasaje del lavatorio véanse las consideraciones de M.E. Boismard, *Le lavement des pieds*: RB 71 (1964) 19ss, que dice a este propósito: «Este gesto de Cristo, en estas circunstancias precisas, evoca la figura del Siervo de Yahvé anunciado por el profeta Isaías, que da su vida para la salud de los hombres (Is 53, 10-12)» (p. 19).

del pecado, que con la toalla que ceñía enjugase los pies de los discípulos quien con la carne de que estaba revestido confirmó los pasos de los evangelistas»<sup>22</sup>.

Nadie pondrá en duda el valor de esta admirable exégesis que rezuma fe, doctrina y unción espiritual. Es preciso reconocer, sin embargo, que una acentuación exagerada de los aspectos simbólicos tiene el peligro de oscurecer la misma realidad histórica y de obviar los problemas lingüísticos que quedan sin resolver. No es, pues, extraño que frente a la sobrecarga simbólica que ha padecido nuestro texto, otros estudiosos defiendan, en la línea del padre Lagrange, una lectura del mismo en la que pueda conjeturarse la circunstancia histórica que rodeó el lavatorio de los pies y el significado primigenio que tal gesto tuvo en el nivel del Jesús histórico. Hay que tener en cuenta, además, que la mayoría de las interpretaciones simbólicas, a excepción de la que pone el acento en el carácter soteriológico de la muerte de Cristo, se explican mejor desde la práctica sacramental de la Iglesia. Típica es a este respecto la posición de estudiosos como H. Weiss, para quien el contexto en que debe leerse el lavatorio de los pies no es tanto el del ministerio público de Cristo, cuanto el de la comunidad joánica que realizaba el rito del lavatorio como preparación al martirio<sup>23</sup>.

Esta rápida panorámica produce la impresión de que el lavatorio de los pies pierde su significado histórico original en el contexto de la vida de Jesús o es utilizado a lo sumo como soporte para justificar comportamientos de la vida de la supuesta comunidad joánica. Sin llegar a la extrema posición de C.K. Barrett, para quien el relato del lavatorio es una mera creación literaria elaborada a partir del dicho de Jesús recogido en Lc 22, 27<sup>24</sup>, el acontecimiento como tal parece perder sus precisos

<sup>22</sup> San Agustín, *Tratados sobre el evangelio de san Juan* (36-124), en *Obras de san Agustín*, XIV (BAC 165), trad. de V. Rabanal, Madrid 1965, 254. Hemos corregido en el texto la traducción de «posuit vestimenta sua» que en el original dice «se pusiese sus vestidos». Es claro que el verbo *pono* tiene el sentido de dejar, quitarse los vestidos, que es lo que, según el evangelista, hace Jesús.

<sup>23</sup> Cf. H. Weiss, *Foot Washing in the Johannine Community*: NT 21 (1979) 306. Este autor, que se opone a la interpretación sacramental, valora positivamente la tesis de J.A.T. Robinson, que ve en Mc 10, 32-45 el equivalente joánico del lavatorio, aunque se separa de él al situar el texto de Jn 13 en el contexto de la comunidad joánica.

<sup>24</sup> C.K. Barrett, *The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1955, 363, considera que la escena del lavatorio es una «construcción joánica basada en la tradición sinóptica de que Jesús estuvo en medio de sus discípulos como ὁ διακονῶν



contornos, su trasfondo histórico y, por tanto, el significado que quiso darle su protagonista principal, Jesús. En el extremo opuesto, liberado de todo ropaje simbólico, el lavatorio queda reducido a simple ejemplo de humildad, lo que no explica del todo las fuertes tensiones lingüísticas y argumentales que posee. En su intento por situar el gesto de Cristo en su contexto original, Derrett es contundente al afirmar que «ninguna interpretación puede en ningún modo sobreponerse a la ingenuidad y belleza de Juan»<sup>25</sup>; y se pregunta si es necesaria otra explicación que la que aparece a primera vista en el relato.

También F. Manns intenta explicar el texto del lavatorio a partir de las costumbres judías del tiempo de Jesús y situar así su gesto en las circunstancias ordinarias de su vida. Siguiendo a J. Jeremias, que mantiene la autenticidad del texto largo del controvertido v.10, no ve dificultad en interpretarlo en su tenor literal, sin alusión simbólica o alegórica al bautismo o a la cena. La respuesta de Jesús a Pedro se entendería perfectamente en el contexto judío de la época: «el que (como peregrino) ha tomado el baño completo (prescrito), sólo necesita lavarse los pies para estar limpio»<sup>26</sup>. Que estas palabras de Jesús fuesen interpretadas en el transcurso de la reflexión exegética y teológica como referencia a la acción purificadora de Cristo que se da a través de los sacramentos es perfectamente comprensible; pero en su contexto inmediato tienen perfecta explicación sin recurrir a tales referencias sacramentales.

Con estas consideraciones no pretendemos descartar del relato del lavatorio un cierto carácter simbólico que, como ya hemos dicho, es necesario para explicar el enigma de las palabras de Jesús a Pedro: «si no te lavo, no tienes parte conmigo». Como muy bien ha señalado F. Braun, para quien existen suficientes motivos para abandonar la interpretación alegórico-sacramental del lavatorio, estas palabras de Jesús, con su carácter

(Lc 22,27). Aunque considera que este episodio pudo estar ya en la tradición prejoánica, su forma actual lleva de modo inconfundible la impronta del pensamiento de Juan. Sobre esta relación de Jn 13 con Lc 22,27 véase la síntesis que ofrece M. Sabbe, *The Footwashing in Jn 13 and its Relation to the Synoptic Gospels*: ETL 58 (1982) 296, nota 39.

<sup>25</sup> J.D.M. Derrett, «Domine, tu mihi lavas pedes?», 14.

<sup>26</sup> Cf. J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús* (BEB 14), trad. de F.C. Vevia Romero, Salamanca 1976, 61, nota 24. Cf. F. Manns, *Le lavement des pieds*, 153. El sentido figurado sólo aparece, según estos autores, en la referencia a Judas en v.10b-11.

conminatorio, esconden un cierto simbolismo; en su opinión, se refieren no tanto a la resistencia exterior de Pedro a dejarse lavar, cuanto a la interior de no querer comprender, como en Cesarea de Filipo, el misterio de Cristo<sup>27</sup>. Con su gesto, viene a decir Jesús, Pedro renuncia a tener los sentimientos de su Maestro, y deja, por tanto, de tener parte con Él. El lavatorio sería así, según Braun, una enseñanza de Jesús, quien, mediante un ejemplo, muestra sus actitudes internas para enseñar a los suyos<sup>28</sup>.

Esta interpretación cristológica de la escena choca necesariamente con dos obstáculos: en primer lugar, con la expresión «tener parte» que, como indica el mismo Braun, se refiere a la posesión futura de bienes, a la herencia. Por atractiva que sea la interpretación de tener parte en las actitudes o sentimientos de Cristo, no parece que sea éste el motivo que hace pedir a Pedro un lavatorio total, incluidas las manos y la cabeza. Como veremos más adelante, la fórmula «tener parte» se refiere a algo concreto de lo que Jesús quiere hacer partícipe a Pedro, y a lo que apunta, como preparación, el lavatorio de los pies. No en vano, el término μέρος tiene que ver con una terminología que se refiere a la herencia. En segundo lugar, Jesús da a entender a Pedro que comprenderá «más tarde» lo que significa el lavatorio. En nuestra hipótesis, esta expresión se refiere a algo que tiene lugar en el contexto mismo de la cena, algo inmediato, que abrirá la inteligencia a Pedro sobre el sentido del gesto de Jesús. Baste ahora con apuntarlo.

Resumiendo lo dicho hasta aquí, la escena del lavatorio no necesita para ser comprendida de interpretaciones alegorizantes, difíciles de aceptar en el nivel del Jesús histórico. Tal como la narra Juan, habla por sí misma, aun cuando su pleno sentido no quedará al descubierto mientras las dificultades aludidas no se resuelvan satisfactoriamente. Sólo así, el texto entregará la riqueza que guarda tan celosamente por culpa de un griego cuyas oscuridades no han sido resueltas hasta el momento de modo definitivo.

<sup>27</sup> Cf. F. Braun, *Le lavement*, 22-33.

<sup>28</sup> Según C. Spicq, *Notes de Lexicographie Néo-testamentaire*, II (Orbis Biblicus et Orientalis 22/2), Göttingen 1978, 907-908, «lavando los pies de sus Apóstoles, Jesús les ha dado un ejemplo (sin artículo: una ilustración de la teología del siervo), a fin de que actúen como él mismo ha actuado con respecto a ellos».



## 2. Juan 13,1-20: ¿Una unidad literaria?

Desde que M.E. Boismard lanzara la hipótesis de que en Juan se han unido dos interpretaciones distintas del lavatorio de los pies, los estudiosos no han cesado de ofrecer nuevas propuestas de solución a las dificultades del texto. Según Boismard, en Jn 13,1-20 se han unido dos tradiciones diferentes y sucesivas, combinadas en el estado actual del evangelio: una sacramental referida al bautismo (v.6-10) y otra moralizante (v.12-17). Esta última sería el relato primitivo, que fue «reinterpretado, en una época posterior del desarrollo de las tradiciones joánicas, para convertirse en un relato de alcance sacramental»<sup>29</sup>. Los argumentos de crítica literaria que utiliza para defender su posición son los siguientes: la explicación que da Cristo en los versos 12-17 parece olvidar lo que se ha dicho en 6-11, de forma que si éstos desaparecen, el relato no pierde coherencia. La afirmación de que Pedro comprenderá «más tarde» parece no tenerse en cuenta en 12-17, donde se ofrece de hecho una explicación. La pregunta de Jesús sobre si han comprendido resulta ociosa habida cuenta de la actitud de Pedro que indica que no ha comprendido el gesto de Cristo<sup>30</sup>.

Estos datos son indicios claros, según Boismard, de que ambas interpretaciones se ignoran mutuamente. Todavía encuentra una prueba decisiva para defender su teoría en el marco narrativo donde se inserta la escena del lavatorio. En dicho marco pueden descubrirse una doble introducción y conclusión. El v.1 corresponde a la interpretación moralizante, con el tema del amor, motivo supremo del servicio que deben prestar los unos a los otros. El v.3, por el contrario, anuncia y prepara la interpretación sacramental, a la que está orgánicamente ligado. Por último, considera que las dos interpretaciones concluyen con palabras de Jesús en evidente paralelismo que alude a la figura del traidor: los versos 10-11 en la sacramental, y 17-18 en la moralizante.

<sup>29</sup> M.E. Boismard, *Le lavement des pieds*, 6. Hay que decir, por la importancia que tiene este detalle, que Boismard considera los versos 16 y 20 como redaccionales. Sobre los intentos de Wellhausen y Bultmann de aislar un documento base («Grundschrift») nos remitimos a R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan*, 32.

<sup>30</sup> Según R.E. Brown, *El evangelio según san Juan*, 856, la pregunta de Jesús en el v.12 puede interpretarse como un imperativo: «Entended lo que he hecho con vosotros».

Esta hipótesis, acogida con más o menos reservas por la crítica<sup>31</sup>, tiene según R.E. Brown un punto «que cuenta con rotundas pruebas a su favor», a saber, «la sugerencia de que hay una doble interpretación del lavatorio de los pies»<sup>32</sup>. Basado en esta afirmación, Brown propone su propia modificación de la teoría de Boismard con leves retoques en la que el lavatorio aparece interpretado de dos formas: como «acción profética que simboliza la muerte de Jesús en la humillación para salvar a los demás», en donde se ha entereverado un simbolismo bautismal secundario (v.2-11); y como un ejemplo de humildad que debía ser imitado por otros (v.12-20)<sup>33</sup>.

En nuestra opinión, también este punto de la teoría de Boismard que, según Brown, tiene sólido apoyo, puede ponerse en entredicho. De hecho no han faltado argumentos positivos para hacerlo entre quienes se han opuesto a la teoría del dominico francés. Pero la sospecha de que en Jn 13,1-20 se han manejado materiales de diversas procedencias ha llevado a los estudiosos a intentos arriesgados de identificarlos. Para H. Thyen, por ejemplo, se debe a un redactor la segunda interpretación del lavatorio, además de la construcción de genitivo del v.2, y los v.10b-11, y 20-26<sup>34</sup>. Más recientemente, M. Wojciechowski y

<sup>31</sup> F.F. Segovia, *The Footwashing in the Johannine Tradition*: ZNW 73 (1982) 35, define esta teoría como «teoría de la adición» (*addition theory*) distinguiéndola así de la «teoría de la fuente» (*source theory*). G. Richter, *Die Fusswaschung*, 301-313, siguiendo a Boismard, defiende la independencia de las dos interpretaciones con algunas variantes (cf. J.Ch. Thomas, *Footwashing*, 117s). Sobre la interpretación del lavatorio que ofrece G. Richter en el capítulo VIII de su obra, véase la crítica de A. Weiser, *Joh 13,12-20 — Zfügung eines späteren Herausgebers?*: BZ 12 (1968) 252-257. Para este autor, que se apoya en Jn 12,24-25 como un pasaje con el que puede compararse Jn 13,1-20, la argumentación de Richter es demasiado radical y considera injustificado dividir el pasaje para ser interpretado correctamente. También J.D.G. Dunn, *The Washing*, 249, considera que Boismard y Richter se equivocan en su posición, dado que «la unión de las dos interpretaciones en la completa presentación no es ni artificial ni inesperada, pues está de acuerdo con una particular corriente de la imitación de Cristo» de la que tenemos testimonio en los escritos de Juan y en otros libros del Nuevo Testamento. Por lo que respecta a los versos 1-3, F. Manns, *Le lavement des pieds*, 151-152, defiende contra Boismard la unidad de los mismos.

<sup>32</sup> R.E. Brown, *El evangelio según san Juan*, 867.

<sup>33</sup> R.E. Brown, *El evangelio según san Juan*, 869.

<sup>34</sup> H. Thyen, *Johannes 13 und die «kirchliche Redaktion» des vierten Evangeliums*, en J. Jeremias-H.W. Kuhn-H. Stegemann (ed.), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt*, Göttingen 1971, 343-356; cf. R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan*, 33.

Ch. Niemand han ofrecido sendas reconstrucciones del texto con la pretensión de identificar el más antiguo relato del lavatorio o la fuente utilizada por Juan<sup>35</sup>.

En su intento de explicar la contradicción entre las dos supuestas interpretaciones del lavatorio, F.F. Segovia considera que parte de los versos introductorios y los versos 12-20 han sido añadidos al evangelio por alguien cuya situación es paralela a la de 1Jn —quizás el mismo autor de la carta— como parte de una revisión más amplia de una edición más antigua del Evangelio. Con este añadido, opina Segovia, su responsable pretendería responder a una situación de sus destinatarios en la que se ponía en peligro el amor entre los hermanos. El lavatorio de los pies, reinterpretado desde esta perspectiva, sin dejar de ser un signo del amor de Cristo, pasa a ser también un signo del amor entre los hermanos «hasta el fin». Al hacer esto, el redactor no alteró, según Segovia, el texto base («Grundschrift»), sino que realizó un desarrollo de la interpretación original mediante la ampliación<sup>36</sup>. Sólo admitiendo que el texto ha sido trabajado redaccionalmente pueden justificarse las estridencias del mismo que impiden, a su juicio, aceptarlo como una unidad coherente en sí misma<sup>37</sup>.

Bastan estas teorías, a las que podrían añadirse otras, para comprender la afirmación de M. Sabbe de que «en la crítica literaria es generalmente aceptado que Jn 13,1-20... no constituye una original unidad»<sup>38</sup>. Sin embargo, frente a estas interpretaciones, que buscan la solución a los problemas del texto con hipótesis de composición literaria, basadas en intervenciones con añadidos y retoques redaccionales al servicio de supuestas

<sup>35</sup> Ch. Niemand, *Die Fusswaschungserzählung*, concluye que la más antigua tradición del lavatorio consistía en una introducción perdida y los versos 4-5, 9-10abc, y que hubo dos redacciones joánicas que se corresponderían con los versos 1-3, 6-8, y 12-17, 10de-11, 18-20. Por su parte, M. Wojciechowski, *La source de Jean 13,1-20*: NTS 34 (1988) 135-41, intenta hacer la reconstrucción de la fuente original del relato representada fundamentalmente en los vv. 4-6, 8-9, 12 y 17. Este texto básico ha sufrido dos redacciones consecutivas, A y B.

<sup>36</sup> Cf. F.F. Segovia, *The Footwashing*, 31-51, presenta muy bien agrupadas las dificultades del texto en tres apartados: a) aproximación armonizante; b) aproximación redaccional; c) evaluación crítica de los problemas. La versión original del lavatorio consistiría en 1a.5.6-10a.10b-11. La adición sería 1b-4.12-17.18-20.

<sup>37</sup> Cf. F.F. Segovia, *The Footwashing*, 37.

<sup>38</sup> M. Sabbe, *The Footwashing in Jn 13*, 279. En las páginas 279-283 ofrece una breve panorámica de los estudiosos que rechazan la unidad del pasaje.

situaciones pastorales de los destinatarios, otros estudiosos defienden la unidad literaria del texto tal como ha llegado hasta nosotros, intentando además comprenderlo a la luz de lo que el lavatorio de los pies significa en la cultura judeohelenística del tiempo de Jesús. En esta corriente de interpretación, calificada por F.F. Segovia como «armonizadora»<sup>39</sup>, se inscriben, por ejemplo, además de los señalados por este autor, los trabajos de F. Manns y de F.J. Moloney, que defienden la unidad literaria de Jn 13,1-38. El primero, al que ya hemos aludido, después de un análisis literario del texto, busca iluminar el sentido de la «novitas christiana» del signo del lavatorio mediante el recurso al trasfondo del judaísmo contemporáneo de Jesús. Así penetra en el sentido de la pureza a través de la Palabra; en la actitud de ceñirse como imagen de lucha contra el mal, de servicio, e incluso de muerte; y en el significado de la expresión «tener parte» con Jesús, que Manns interpreta a la luz de Cristo como nuevo Templo y como la herencia verdadera, la tierra auténtica prometida a Israel<sup>40</sup>.

También F.J. Moloney<sup>41</sup> defiende la unidad de Jn 13,1-38 amparado en un análisis literario que revela un esquema de estructura concéntrica en torno a dos gestos de Jesús: el lavatorio de los pies y la entrega del bocado de pan a Judas. El interés del conjunto —de estructura concéntrica, que en su opinión gira en torno a la afirmación «yo soy» (13,19)—, sería mostrar el amor de Cristo a quienes le entregan y niegan: Judas y Pedro. El tema, que se remonta a san Agustín, de si el bocado dado a Judas era o no eucarístico permite al autor decidirse afirmativamente poniendo así más énfasis en el gesto de amor de Cristo al dar un bocado de la Eucaristía al personaje más despreciable del evangelio.

<sup>39</sup> F.F. Segovia, *The Footwashing*, 32, reagrupa los intentos de explicar Jn 13,1-20 como una unidad literaria en lo que él denomina *the harmonizing approach*. En las p.32-33 presenta los autores que, con sus diferentes teorías y matices, encajan en esta corriente. En contraste con esta corriente, *the redactional approach* explica las dificultades del texto mediante el recurso a intervenciones redaccionales, bien en la época misma del autor del evangelio (*source theory*), bien en época posterior (*addition theory*).

<sup>40</sup> Cf. F. Manns, *Le lavement des pieds*, 167-169.

<sup>41</sup> F.J. Moloney, *A Sacramental Reading of John 13,1-38*: CBQ 53 (1991) 237-256. Parte en su argumentación del carácter eucarístico de Jn 6,51c-58 y 19,34, para preguntarse si Jn 13 tiene indicios eucarísticos.

Más crítico frente a las reconstrucciones literarias de Jn 13,1-20 se muestra J.Ch. Thomas. A su juicio, el interés por descubrir diferentes fuentes y hallar tradiciones contradictorias no está justificado. Al exagerar «las aparentes incongruencias y supuestas tensiones, el acercamiento histórico-tradicional ha oscurecido el hecho de que Jn 13,1-20 es coherente y permite una atinada explicación»<sup>42</sup>. Contemplando el pasaje como una unidad, considera que las palabras de Jesús contenidas en los vv.14.15 y 17 deben ser explicadas a la luz de la primera parte de la perícopa que alcanza, en su opinión, un significado coherente. Por ello insiste en que los exegetas no deben quedarse por más tiempo satisfechos con especulaciones «sobre la historia de la tradición del pasaje solamente. En lugar de jugar con los versos 6-11 contra los versos 12-20, tienen que explicar los versos 12-20 a la luz de los versos 6-11, o al menos intentar demostrar por qué los lectores implicados no podían entender el texto como una coherente unidad»<sup>43</sup>.

Esta rotunda defensa de la unidad del pasaje<sup>44</sup>, que pretende valorar al máximo la enseñanza de los versos 12-20, es suficientemente esclarecedora de la situación a que ha llegado la exégesis del lavatorio de los pies. Pues, por más que quiera defenderse la unidad del pasaje, es indiscutible que el texto posee, desde el punto de vista lingüístico y literario, dificultades que no se salvan, como veremos al estudiarlas particularmente, con defensas apasionadas de su unidad y para las que tampoco los autores citados proponen soluciones definitivas. Por ello estamos de acuerdo con la precisión metodológica que R. Schnackenburg ofrece en su comentario al pasaje, precisión metodológica que dispondrá al lector para seguir nuestra argumentación lingüística. «El punto adecuado de partida para cualquier análisis textual —dice este exegeta— debería ser el principio básico de los antiguos críticos literarios: examinar cuidadosamente el propio texto con sus saltos y suturas, discrepancias y contradicciones. Frente a eso, debe pasar a un segundo plano la cuestión de la fuente y más aún el intento de querer determinarla con mayor precisión en su índole y tendencia, ya que de

<sup>42</sup> J.Ch. Thomas, *Footwashing*, 125.

<sup>43</sup> J.Ch. Thomas, *Footwashing*, 125.

<sup>44</sup> Basada en presupuestos hermenéuticos, S.M. Schneiders, *The Foot Washing (John 13,1-20): An Experiment in Hermeneutics*. CBQ 43 (1981) 81, nota 20, considera la unidad de al menos los vv.1-17.

esta manera pueden introducirse precipitadamente unas representaciones problemáticas»<sup>45</sup>.

Esta primera mirada al texto, sin escamotear de él sus evidentes dificultades, tanto filológicas como literarias, nos permitirá desentrañar el misterio que esconde. Y para ello apelaremos, como en el estudio de los textos paulinos, a nuestra teoría de que muchas extrañezas y anomalías del texto griego sólo pueden entenderse como una mala comprensión y traducción del texto arameo subyacente<sup>46</sup>. Pero antes de pasar a la presentación de nuestra hipótesis, y para que lo dicho hasta aquí no borre de la mente del lector las anomalías de Jn 13,1-20, queremos ofrecer la lista que de ellas da F.F. Segovia, que afectan especialmente a nuestro estudio posterior:

- «1. En términos de estilo joánico, los vv. 1-4 son gramaticalmente sobrecargados: el verbo principal soporta demasiadas frases participiales y genitivos absolutos.
2. La información concerniente a Judas en el v.2b no está de acuerdo con la dada en el v.27.
3. Los vv. 1-3 contienen un duplicado innecesario: el tema del retorno de Jesús introducido en la primera frase participial del verso 1 es repetido en la frase participial del v. 3.
4. Los vv. 4-5 pueden ser seguidos por los vv. 6-11 o 12-20. En cada caso, el resultado sería una narración completa e inteligible.
5. Los vv. 7 y 12 no están de acuerdo. El v.7 se refiere claramente a la 'hora' de la muerte de Jesús, resurrección y ascensión; difícilmente puede referirse a la siguiente explicación de los vv. 12-20.

<sup>45</sup> R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan*, 33-34.

<sup>46</sup> Sobre los aramaismos existentes en el texto de Jn 13, véase lo que señala R.E. Brown, *El evangelio según san Juan*, 855, así como la bibliografía al respecto. Cf. también A.M. Hunter, *Saint Jean témoin de l'histoire* (Lire la Bible 20), trad. de M. Jossua, Paris 1979, 21-25. Este autor recuerda que, según Driver, Bultmann, Manson y Black, se puede afirmar que «una tradición aramea —escrita u oral— estaría subyacente en las palabras atribuidas a Jesús en el cuarto evangelio. No sería injustificado hablar de una especie de fuente 'Q' joánica» (p. 25). Por su parte, C.H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio* (BBC), trad. de J. Alonso Asenjo, Madrid 1978, 86, alude a los estudios de Burney, Torrey, Black, Schlatter, y afirma que, aunque las opiniones difieren, «son irresistibles los argumentos a favor de una lengua semítica subyacente».



6. Mientras los vv. 6-11 presentan el lavatorio de los pies como un signo que apunta a la muerte de Jesús, realizada así de una vez por todas, los vv. 12-20 presentan el mismo acto como un servicio humilde por parte de Jesús, para ser así repetido para siempre por sus discípulos después de su muerte. La yuxtaposición de las dos explicaciones es de este modo difícilmente comprensible.

7. Los vv. 10b-11 y 18-19 constituyen otro duplicado innecesario.

8. Los vv. 18 y 26 representan aún un tercer duplicado.<sup>47</sup>

Estas y otras estridencias que los exegetas recogen en sus estudios pueden ser distribuidas, ateniéndonos a Jn 13,1-20, en tres lotes de versículos cuyo griego presenta muy fuertes obstáculos para su inteligencia. Unas veces será lo que verdaderamente podemos calificar de caos sintáctico y léxico, otras veces tendremos un griego al menos en cierta manera claro de traducir, pero rebelde de interpretar. Nosotros aquí, dejando los versículos que podemos calificar de enteramente diáfanos, sólo nos ocuparemos de los oscuros. La oscuridad o estridencia está centrada en el comienzo (v.2-4), en el centro (v.7-8) y al final (v.14-17).

### 3. Introducción: La acción de Judas (v. 2-4)

Desde el punto de vista de la sintaxis, el griego de estos versículos es el más engorroso de todo el relato. Se explica así que los defensores de añadidos y retoques redaccionales encuentren en estos versos un campo abonado para su investigación. Veamos, por ejemplo, la opinión de R. Schnackenburg. Desde el punto de vista de la sintaxis, este exegeta llama la atención sobre los dos genitivos absolutos del v.2, y las dos oraciones regidas por ὅτι, ambas dependientes de εἰδώς<sup>48</sup>, y se pregunta cómo

<sup>47</sup> F.F. Segovia, *The Footwashing*, 36. R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan*, 30-31, ofrece también una larga y más detallada lista de anomalías del texto. Además de la referida al v.10 con su dificultad de crítica textual, afirma que sobre el v.11 hay sospechas de ser un añadido redaccional. En cuanto al v.20, dice que no hace buen sentido en el contexto y se pregunta cómo este dicho «sinóptico» se ha deslizado en el pasaje. También afirma que un parecido logion sinóptico se halla en el verso 16.

<sup>48</sup> Cf. R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan*, 34.

explicar el fenómeno. Apoyado en la unión de ambos genitivos absolutos y «la expresión lingüísticamente difícil» sobre el diablo, considera como un añadido el texto que va desde τοῦ διαβόλου (v.2) hasta ἐγείρεται (v.4). El redactor habría incorporado también al v.4 las palabras ἐκ τοῦ δείπνου, retomando así el comienzo del v.2<sup>49</sup>. Desde el punto de vista de la crítica literaria, el dato que más resaltan los exegetas como extraño es la repetición de la idea del retorno de Cristo al Padre en los versos 1 y 3. Aquí se apoya, por ejemplo, M.E. Boismard para defender su teoría sobre las introducciones de los dos relatos del lavatorio: como hemos dicho, el v.1 sería la introducción al relato moralizante, y el v.3 al sacramental<sup>50</sup>. Ahora bien, ¿son los versos 1 y 3 un simple duplicado? ¿No hay entre ambos un progreso de pensamiento que no haga necesaria la intervención de un redactor posterior? Y, por lo que respecta a la sintaxis, ¿se pueden explicar con mínima coherencia las extrañezas del texto?

Comencemos por ofrecer el texto griego, al cual haremos seguir la versión castellana del original arameo que hemos reconstruido, y a continuación iremos dando paso a paso la justificación de este arameo y su traducción:

καὶ δείπνου γινομένου, τοῦ διαβόλου ἦδε βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου,  
 εἰδώς ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει,  
 ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου καὶ τίθησιν τὰ ἱμάτια...

<sup>2</sup>Y habiendo comenzado a cenar, cuando el diablo ya había hecho caer en el corazón al que lo había de entregar, a Judas de Simón Iscariote,

<sup>3</sup>(Jesús), conociendo que todo se lo había puesto el Padre en las manos (a Judas) para que el que había salido de junto a Dios, a Dios volviera,

<sup>4</sup>se levanta de la cena y se quita el vestido...

<sup>49</sup> Cf. R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan*, 35.41

<sup>50</sup> Cf. M.E. Boismard, *Le lavement des pieds*, 22. A su juicio, el doble εἰδώς traiciona la existencia de dos relatos. Sobre esta hipótesis, véase la crítica de R. E. Brown, *El evangelio según san Juan*, 866-867, así como el resumen que hace de la opinión de Bultmann al respecto.

Comencemos nuestra justificación y explicación del arameo del v.2 diciendo que el primer genitivo absoluto traduce sin duda la construcción aramea  $\text{ܕܗܘܐ ܕܡܪܝܢ}$ . Esta construcción perifrástica tiene aquí valor inceptivo, de ahí nuestra traducción: «habiendo comenzado a cenar». En Gen. ap 21,18 tenemos un caso de perífrasis del verbo  $\text{ܕܗܘܐ}$  más participio con valor inceptivo; el texto dice: «Subieron por el camino del desierto y comenzaron a destruir y robar ( $\text{ܕܗܘܐ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ}$ )»<sup>51</sup>. Debemos añadir que la partícula  $\text{ܕܗܘܐ}$  del comienzo debe considerarse como traducción de un  $\text{ו}$  que sirve para introducir una proposición circunstancial. Por eso hemos traducido mediante un gerundio, «habiendo comenzado», resaltando el carácter secundario de la proposición.

En cuanto al segundo genitivo absoluto, es preciso ante todo señalar dos cosas. En primer lugar, que la frase aramea que esconde comenzaba por la conjunción temporal  $\text{ܕܗܘܐ}$ , «cuando», o por un  $\text{ו}$  de valor circunstancial-temporal. En segundo lugar, debemos decir que el verbo hebreo que con más frecuencia traducen los LXX por  $\beta\alpha\lambda\lambda\omega$  es  $\text{פִּל}$  en hifil, «hacer caer, echar, arrojar». No necesitamos insistir en que en arameo, en su forma afel, este verbo posee los mismos valores. Además, y esto es a nuestro juicio lo más importante aquí, sólo leyendo tras  $\beta\epsilon\beta\lambda\eta\kappa\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  la idea de «hacer caer» puede lograrse de todo lo que sigue, tomando las frases y las palabras en el mismo orden en que aparecen en griego, un sentido claro y plenamente aceptable. De la estructura y significado de esta frase dice C.H. Dodd que es una conocida *crux interpretum*; y añade con agudeza: «no hay aquí ningún pronombre que nos saque de la dificultad»<sup>52</sup>.

A nuestro juicio, ese pronombre existe. La conjunción  $\text{ܕܗܘܐ}$  es sin duda traducción defectuosa de  $\text{ܕܗܘܐ}$ , que aquí no era conjunción, sino pronombre relativo, sujeto del verbo «entregar» que sigue a continuación. Con estas observaciones y aclaraciones filológicas, formuladas atendiendo a la vez al griego y a lo que éste sugiere respecto al original arameo subyacente, creemos queda suficientemente justificada la versión que hemos dado de este versículo inicial del relato, que introduce en el inicio mismo del relato de la pasión la figura de uno de sus protagonistas, Judas el

<sup>51</sup> Cf. J.A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A Commentary* (BibOr 18A), Rome 1971, 224.

<sup>52</sup> C.H. Dodd, *La tradición histórica en el cuarto evangelio* (BBC), trad. de J.L. Zubizarreta, Madrid 1978, 41, nota 9.

Iscariote. Como indica el padre Lagrange, «si esta imagen se presenta desde ahora es que ella inaugura verdaderamente la historia de la pasión»<sup>53</sup>. En cuanto a que lo dicho en el verso 2b no está de acuerdo con lo que se afirma en el v.27, como dice F.F. Segovia en el elenco de dificultades, no estamos en absoluto de acuerdo. Entre ambos versos hay un claro progreso literario y dramático. El evangelista, como experto narrador, hace crecer la tensión afirmando, en primer lugar, que Judas consiente en su corazón entregar a Cristo; y concluye, en segundo lugar, que Satanás entró en él. Son dos momentos del proceso que fragua la traición<sup>54</sup>.

En el v.3 hemos introducido entre paréntesis el nombre de Jesús porque sólo así queda claro a quién se refiere el participio con que comienza el texto griego,  $\epsilon\iota\delta\acute{o}\varsigma$ , «conociendo»; téngase en cuenta que el verbo principal de todo el conjunto es  $\epsilon\gamma\epsilon\iota\tau\epsilon\alpha\iota$ , «se levantó», al comienzo del v.4. El dato quizás más necesario de aclaración es a quién se refiere el pronombre  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon$ . Pues bien, por el conjunto del contexto, éste sólo puede ser Judas, y así lo hemos hecho ver mediante un paréntesis en nuestra traducción. En esta primera mitad del v.3 lo que el evangelista dice es que Jesús sabía ya que Dios había puesto en las manos de Judas todo lo que era necesario para su muerte, tras la cual vendría su resurrección; porque el evangelista, naturalmente, escribe después de que Jesús muriera en la cruz y resucitara de entre los muertos. No hay, por tanto, un duplicado de la idea del v.1. En éste se afirma que Jesús sabía que había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre. En el v.3 se dice algo más: Jesús conocía también que su destino estaba en manos de Judas, a quien el diablo había hecho caer en la tentación.

Con esta traducción se resuelve además una de las dificultades que encuentran los estudiosos cuando intentan precisar lo que el Padre ha puesto en las manos de Jesús, si se traduce el pronombre  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon$  referido a Cristo. Lagrange reconoce que el evangelista no aclara mucho lo que significa la expresión «poner todo en sus manos», referida a Cristo. No parece que sea, según

<sup>53</sup> M.J. Lagrange, *L'évangile selon saint Jean*, 350.

<sup>54</sup> R.E. Brown, *El evangelio según san Juan*, 870, dice que el v.2 «se refiere a la etapa de los planes, mientras que en el v.27 Satanás toma posesión de Judas, e inmediatamente después se consuma la traición».



él, el don de la naturaleza divina, pues ésta no se pone en las manos del Hijo, «sino el poder soberano conferido a quien ha salido de Dios para tomar la naturaleza humana y que va a conducirla gloriosa junto a él»<sup>55</sup>. A nuestro juicio, el texto no da pie para hacer este tipo de concreciones.

Nuestra hipótesis se hace aún más verosímil si atendemos a lo que se dice en la segunda parte del v.3. La extrañeza de que el verbo εἰδώς lleve subordinadas dos frases con ὅτι, se ilumina en nuestra opinión de la siguiente manera. La partícula καί puede traducir un 1 con valor final, semejante al catalogado por Vogt<sup>56</sup>, y ὅτι traduciría sencillamente un 17 arameo con valor de relativo. En cuanto al καί que sigue al verbo ἐξῆλθεν equivaldría a un 1 de apódosis. Sobre el valor de este 1, dice precisamente P. Joüon que «en las proposiciones de relativo el waw de apódosis es bastante frecuente»<sup>57</sup>. Según esta interpretación, el v.3 revela el conocimiento que Cristo tiene acerca de su destino inmediato que depende de la acción de Judas. Repetimos nuestra traducción:

(Jesús) conociendo que todo se lo había puesto el Padre en las manos (a Judas), para que el que había salido de junto a Dios, a Dios volviera.

No tenemos aquí una simple repetición del v.1, sino la afirmación clara y rotunda de que Judas, al entregar a Cristo, hace posible que se cumpla el retorno del Hijo al Padre<sup>58</sup>. Pero aún podemos añadir algo más. La expresión «había salido de Dios»

<sup>55</sup> M.J. Lagrange, *L'évangile selon saint Jean*, 351. Por su parte, M.E. Boismard, *Le lavement des pieds*, 7, apoyado en que la mano es en la Biblia el símbolo del poder, considera que el Padre ha remitido todo al poder de Cristo, poder que en el cuarto evangelio se identifica con la capacidad que Cristo tiene de dar la vida eterna. J.D.G. Dunn, *The Washing*, 248, interpreta el verso 3 a la luz de la conciencia que Jesús tenía de su autoridad para el servicio, para humillarse en la encarnación y en la muerte. J.Ch. Thomas, *Footwashing*, 86, apela a textos como Jn 3,35; 6,39; 10,28-29, para decir que es una idea familiar a los lectores de Juan. De los textos aducidos, sólo el primero tiene una semejanza literaria, pero está situado en un contexto donde resulta más fácil saber qué quiso decir el evangelista. Los otros textos no pueden considerarse paralelos, pues hablan expresamente de las personas que el Padre ha dado a su Hijo.

<sup>56</sup> E. Vogt, *Lexicon*, 55, cita Dn 7,16, que traduce así: «accessi ad unum ex adstantibus וְיָצִיחַ אֶתְּמָרָהּ אֶתְּמָרָהּ ut certa quaererem ab eo».

<sup>57</sup> P. Joüon, *Grammaire*, 532, § 176i.

<sup>58</sup> Sobre esta interpretación del papel de Judas en la pasión de Jesús véase lo que dice G. Jossa, *Il Processo di Gesù* (Studi Biblici 133), Brescia 2002, 59-60.

debe interpretarse en semejanza con la griega mediante la cual se dice en el Nuevo Testamento que Jesús resucitó de (ἐκ) los muertos. Está ya bien generalizada la traducción castellana de esta frase diciendo: «resucitó de entre los muertos». Así también nosotros hemos considerado preferible traducir la fórmula griega ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν por «de junto a Dios había salido». Con estas palabras, el evangelista Juan se refiere sin duda, mediante una fórmula no idéntica pero semejante, al misterio del anonadamiento de Cristo que tan maravillosamente está expresado en Flp 2,5-11, y que sirve, en nuestro texto, como telón de fondo del lavatorio de los pies como sugiere el comentario ya citado de san Agustín.

En la parte del v.4 de la que hemos ofrecido traducción, merece destacarse el hecho de que el sustantivo plural ἱμάτια, «vestidos», ha sido traducido en singular: «se quita el vestido». Es evidente que el evangelista no quiso decir que Jesús se quitó «los vestidos», que es el sentido obvio del plural<sup>59</sup>. Comentando la escena, Juan de Maldonado dice que «Jesús se despojó de los vestidos, pero no de todos. No iba a quedar desnudo, como supone Orígenes, al apuntar que por eso se ciñó un lienzo, por causa de la honestidad. No. Se quitó la veste exterior, quedándose con la túnica interior inconsútil, de la que el mismo evangelista hace mención en 19,23. Y esto es lo que significa propiamente la palabra griega. Lo mismo que entre los romanos se diría toga o palio, esto es, la vestidura exterior»<sup>60</sup>.

El P. Lagrange dice que este plural sorprende, dado que «en singular el *himation* es el manto colocado por encima de la túnica y del que uno se libera para hacer una acción más libre (Mc 10,50)»<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Éste es el sentido que tiene la palabra en el relato de la transfiguración del Señor, donde el plural ἱμάτια se refiere al conjunto de la ropa de Cristo (Mt 17,2; Mc 9,3); lo mismo ocurre en los relatos de la pasión en los sinópticos, donde no se distingue entre vestido exterior y túnica interior (Mt 27,31.35; Mc 5,28; 15,20.24; Lc 23,34).

<sup>60</sup> J. de Maldonado, *Comentarios a los cuatro evangelios*, III: *El evangelio de san Juan* (BAC 112), Madrid 1954, 752. M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Romae 1960, 238, traduce el singular ἱμάτιον por «indumentum (externum)».

<sup>61</sup> M.J. Lagrange, *L'évangile selon saint Jean*, 351. Este significado adecuado de *himation*, en singular, es el que tiene en Jn 19,2, donde se dice que los soldados ponen a Cristo, durante las burlas, «un manto purpúreo (ἱμάτιον πορφύρεον)». Según E. Delebecque, *Évangile de Jean. Texte traduit et annoté* (CRB 23), Paris 1987, 203, el término ἱμάτιον tiene el mismo sentido en 13,4 y 19,2 (traduce por «robe»), y explica el plural de 13,4 como un uso de plural por singular (p. 183). Naturalmente, se ve obligado a precisar: «Jésus pose sa robe, mais il garde sa tunique». ¿Cómo lo sabe? El texto no lo dice ni lo sugiere.



En la escena del reparto de las vestiduras, Juan distingue perfectamente entre el vestido exterior, quizá un manto que podía ser dividido en cuatro partes, y la túnica o vestido interior, sin costura, llamada en griego χιτών, sobre la que los soldados echan a suerte<sup>62</sup>. No es extraño, pues, que L. Alonso Schökel traduzca simplemente por «manto», para no caer en el absurdo de decir «se quitó los mantos»; pero no explica la irregularidad<sup>63</sup>. W. Bauer, al consignar en su diccionario este extraño plural, remite a citas donde aparece una personalidad como el Sumo Sacerdote que rasga sus vestiduras, Jesús en la cena, y Pablo que sacude sus vestidos en Corinto ante el rechazo de los judíos<sup>64</sup>. Esta indicación no aclara, sin embargo, el extraño uso en Juan.

Tenemos aquí, a nuestro juicio, un «plural de composición». Este plural aparece cuando se designan cosas que, constituyendo una única realidad, están formadas por partes diversas<sup>65</sup>. Explicando E. Vogt qué era el «vestido (exterior)», designado en arameo mediante la palabra ܠܒܝܫ, por oposición a ܕܪܝܬܢ, «vestido interior, túnica», puntualiza: «Este vestido era un paño que envolvía todo el cuerpo, y cuya anchura venía a corresponder con la altura del cuerpo del usuario; así en los papiros egipcios se habla de 'un vestido de 8 por 5 codos, o de 6 por 4 codos'»<sup>66</sup>. Era, por tanto, muy probable que estos paños estuvieran compuestos de varias piezas menores cosidas.

Esto puede prestarnos una ayuda preciosa para entender el extraño griego de 19,23, donde el evangelista narra el reparto de los vestidos de Jesús entre los soldados. No es extraño que una parte de los testigos haya suprimido el inciso final «y la túnica». Si anteriormente se ha dicho que los soldados, cuando terminaron de crucificar a Jesús, cogieron sus vestidos, lo natural es pensar que entre ellos figuraba también la túnica. La extrañeza del conjunto sintáctico, que comprende casi tres líneas, se debe principalmente a la proposición «e hicieron cuatro partes, para cada soldado una parte». Porque así hay en el conjunto dos verbos

<sup>62</sup> Cf. Jn 19,23-24.

<sup>63</sup> L. Alonso Schökel, *Biblia del Peregrino*, 270 y 271. «No es creíble —dice J. de Maldonado, *El evangelio de san Juan*, 752— que Cristo llevase más de una toga».

<sup>64</sup> W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 763-764.

<sup>65</sup> Véase P. Joüon, *Grammaire*, § 136 b; M. Dahood, *Psalms III*, 384, ofrece un grupo de nombres que designan lugares de habitación, «tienda, morada, fortaleza, etc.», que aunque aparecen en plural, designan una sola realidad.

<sup>66</sup> E. Vogt, *Lexicon*, 94.

igualmente principales, yuxtapuestos, ἔλαβον, «cogieron», y ἐποίησαν, «hicieron». A causa de ello resulta de una fuerte estridencia el inciso final καὶ τὸν χιτῶνα. Para mayor claridad hagamos la prueba de traducir solos los elementos que, a nuestro juicio, son esenciales: sujeto, verbo y complemento directo. Así, tenemos:

Los soldados... cogieron los vestidos de él... y la túnica.

De modo que el verbo «cogieron» tenía dos complementos directos: el vestido —plural de composición— y la túnica. El primer elemento secundario que hemos suprimido era una proposición circunstancial: «cuando crucificaron a Jesús». El segundo, que comienza con la partícula καὶ precediendo al verbo ἐποίησαν, contiene dos errores de traducción. En primer lugar, καὶ es traducción defectuosa de un ἵ explicativo con valor de pronombre relativo. Un ejemplo de este tipo de ἵ tenemos en Gen. ap. 20,16-17, que dice: Aquella noche «el Dios Altísimo le envió... un espíritu maligno que le estuvo atormentando (ܐܝܬܐ ܕܪܝܬܢ ܕܠܗ ܕܥܠܝܢ ... ܪܘܗ ܒܐܝܫܐ ܕܠܗ ܕܥܠܝܢ)»<sup>67</sup>. En segundo lugar, el contexto del versículo, tanto por su estructura sintáctica como por su contenido, obliga, a nuestro juicio, a hacer explícito después de ἐποίησαν, «hicieron», el adverbio «de nuevo», que, como hemos mostrado ya en un capítulo precedente, a veces no aparece explícito, pero, para lograr un sentido aceptable del texto, es necesario añadirlo. Y con esto pasamos a dar la versión del conjunto arameo, colocando todas las piezas en su sitio:

Y los soldados, cuando crucificaron a Jesús, tomaron su vestido, que hicieron de nuevo cuatro partes —para cada soldado una parte—, y la túnica.

En la problemática proposición de relativo, en la que es comprensible que el traductor no acertara, el pronombre relativo estaba en acusativo como complemento del verbo «hicieron»; pero a este acusativo acompañaba otro puntualizando que hicieron de nuevo cuatro partes este vestido, es decir, volvieron a separar las partes que unidas mediante costura habían dado lugar al amplio vestido exterior. Un ejemplo de verbo arameo ܐܬܝܪ con

<sup>67</sup> J.A. Fitzmyer-D.J. Harrington, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts* (BibOr 34), Rome 1978, 114s.

dos acusativos tenemos en un papiro egipcio citado por E. Vogt, que dice: «Nadie puede alzarse contra él para hacerlo siervo (למעבדה עבד)».<sup>68</sup> Por tanto, resulta claro de este arameo del evangelista que el vestido de Jesús, vestido exterior, estaba compuesto de cuatro piezas, por lo que fue fácil a los cuatro soldados atribuir una a cada uno.

#### 4. Protesta y conformidad de Pedro (v. 7-8)

Al presentar las diversas interpretaciones del lavatorio de los pies, hemos insistido en que la réplica de Jesús a Pedro ante su negativa a dejarse lavar constituye uno de los pilares sobre el que se basan los comentaristas que acentúan el simbolismo de la escena. Sin entrar todavía en el significado que, en nuestra hipótesis, tiene el lavatorio, creemos que la aclaración del v.8, mejor dicho, de las palabras con que Jesús replica a la protesta de Pedro, sólo exigen dos puntualizaciones filológicas.

En primer lugar, la preposición que significa «con», עם, puede ser en hebreo —y lo más natural es que también en arameo, a pesar de que los vocabularios no reseñen casos— sinónima de בן. En Job 27,13, se dice: «Ésta es la parte que el malvado tiene de Dios (זה חלקא דמיא דשע עם-אל)», y la herencia que el tirano recibe de Saddy (משדרי). El paralelismo entre esta frase de Job y la de la réplica de Jesús a Pedro es muy estrecho. Y decimos esto no sólo porque en ambos casos aparece la preposición עם, que con la mayor frecuencia significa «con», μετά con genitivo, pero que aquí indiscutiblemente tiene el valor de un «de» que puede indicar el origen, la parte, etc., sino también porque en ambos casos, en el hebreo de Job y en el arameo que se esconde en el texto de Juan, aparece el sustantivo «parte», חלק. Por lo que veremos después, en los últimos versículos del relato, Jesús en la Última Cena, tras el lavatorio de los pies, habla de algo inaudito que él les ha dado<sup>69</sup>. La «parte» de la que habla Jesús no se refiere a la posesión de los bienes

<sup>68</sup> E. Vogt, *Lexicon*, 121.

<sup>69</sup> Según J. Schneider, μέρος: TDNT 4 (1973) 594, en los LXX y Filón, «legalmente, μέρος denota una porción. En Daniel el término es usado a menudo en sentido partitivo de בן».

eternos en la escatología<sup>70</sup>, ni al bautismo que les hace participar en el acto de amor autooblato que Jesús revela en su muerte<sup>71</sup>, sino a una realidad de la que Pedro y los suyos van a participar enseguida. Por eso puede decir a Pedro que lo que él hace al lavarle los pies, él no lo puede entender ahora, pero lo entenderá después.

La expresión μετά ταῦτα ha provocado mucha discusión entre los exegetas, hasta el punto de servir incluso de apoyo para contraponer como irreconciliables las dos pretendidas interpretaciones del lavatorio. «El relato, dice R.E. Brown, adolece de una falta de armonía; el v.7 afirma que más tarde llegarán al conocimiento de lo allí realizado, aludiendo verosímelmente a un tiempo posterior a la resurrección..., pero los v. 12 y 17 indican que ya es posible entenderlo, como parece que sería el caso si sólo se hubiera dado un ejemplo de humildad»<sup>72</sup>. M.E. Boismard es tajante al afirmar que μετά ταῦτα «no significa 'enseguida', después que haya terminado de lavarlos los pies, cuando os dé su explicación (vv.12-15)»<sup>73</sup>. No ha faltado quien, como J.Ch. Thomas, ha buscado una solución de compromiso, afirmando que la expresión μετά ταῦτα encierra una doble referencia: «los discípulos recibirán una explicación inmediatamente (v.12), pero entenderán completamente después de la pasión»<sup>74</sup>.

En nuestra opinión, con esta expresión el evangelista no alude a cuando haya sucedido la pasión, muerte y resurrección de Jesús, sino a unos pocos minutos después que haya terminado de lavar los pies a los Doce, es decir, a algo que tiene lugar tras comer el cordero. No hay, por tanto, que salirse del ámbito de la Cena para comprender plenamente el sentido de lo que hace Jesús. Si todo esto que decimos ahora tampoco lo entiende el lector, confíe en que lo entenderá cuando lea el análisis que haremos de las palabras de Jesús después del lavatorio. Resumimos, por fin, todo lo dicho ofreciendo la versión del original arameo de los v.7-8:

<sup>70</sup> Cf. M.E. Boismard, *Le lavement des pieds*, 15ss. También R.E. Brown, *El evangelio según san Juan*, 873, interpreta el «tener parte» con Jesús en el sentido de la herencia que Pedro compartirá con Jesús y que se debe entender en sentido escatológico: compartir la vida eterna con Jesús. Véase sobre este sentido de herencia, F. Dreyfus, *Le thème de l'héritage dans l'Ancien Testament*. RSPT (1958) 3-49. Cf. también F. Manns, *Le lavement des pieds*, 166ss.

<sup>71</sup> F.J. Moloney, *A Sacramental*, 245.

<sup>72</sup> R.E. Brown, *El evangelio según san Juan*, 863.

<sup>73</sup> M.E. Boismard, *Le lavement des pieds*, 17.

<sup>74</sup> J.Ch. Thomas, *Footwashing*, 92.

<sup>75</sup>Respondió Jesús y le dijo: «Lo que yo hago tú no lo entiendes ahora, lo entenderás después».

<sup>76</sup>Le dice Pedro: «No me lavarás los pies jamás». Jesús le respondió: «Si no te lavo, no tendrás parte de mí».

### 5. Conclusión: palabras de Jesús (v.14-20)

Al tratar de las dificultades del pasaje, no hemos aludido apenas a las que contienen estos últimos versículos de la escena. En parte, para hacer más ligera la lectura, y en parte porque las anomalías y oscuridades que contienen son de otro orden: el literario y redaccional. Una lectura poco atenta de estos versículos puede dar la impresión de que todo lo que dicen es claro. Jesús explica en gran medida el sentido de su gesto y anima a los suyos a imitarle. Pero, ¿es todo así de claro?

Los exegetas han llamado la atención sobre lo que R. Schnackenburg llama, según el criterio que ha guiado nuestra exégesis, saltos y suturas. Varios estudiosos, por ejemplo, consideran que el v.16 rompe la unidad de redacción, y que está fuera de lugar. «Cuanto es dicho en el verso 16 parece no tener alguna relación con lo dicho anteriormente»<sup>75</sup>. También Boismard opina que no «ofrece ningún lazo con el contexto», por lo que piensa que debe atribuirse, junto con el v.20, a la mano de un redactor posterior<sup>76</sup>.

En cuanto al v.17, R.E. Brown llama la atención sobre el sintético ταῦτα, del que no se ve a qué se refiere. Colocado inmediatamente después del v.16, hace que el dicho de Jesús sea reasumido con un simple «esto» de difícil precisión. Aun cuando Brown piensa que ταῦτα es probablemente una referencia general al lavatorio, formula la siguiente suposición sobre la historia del pasaje: «Suponiendo que el relato joánico de la Última Cena contuvo alguna vez una institución de la eucaristía..., entonces el ταῦτα y el ποιεῖν ('poner en práctica, hacer') del v.17 podrían compararse con el mandato eucarístico de Lucas: 'haced esto (touto poieite) en memoria mía' (22,19)»<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> J.D.M. Derrett, «Domine, tu mihi lavas pedes?», 14.

<sup>76</sup> M.E. Boismard, *Le lavement des pieds*, 21. En su opinión, el verso 17 debe unirse directamente a los versos 12-15.

<sup>77</sup> R.E. Brown, *El evangelio según san Juan*, 879.

Finalmente, también sobre el v.20 recaen sospechas de inautenticidad por su poca conexión lógica con el contexto inmediato. El padre Lagrange afirma que «se han multiplicado vanamente las tentativas para relacionar lógicamente este verso a lo que precede o a lo que sigue. Estaría mejor colocado después del v.16, si uno se contenta con un simple recurso de palabras sin lazo lógico en el pensamiento». Ante esta dificultad, Lagrange se pregunta si se trata de una interpolación según Mt 10,40, aunque prefiere suponer que Jesús «iba a comenzar un discurso sobre el apostolado y su dignidad. Pero este nuevo discurso fue interrumpido por la emoción que se apoderó de Jesús con el pensamiento de la traición de uno de sus apóstoles, y tanto sus recomendaciones como sus consolaciones tomaron otro curso»<sup>78</sup>.

Bastan estas observaciones de expertos exegetas para probar el malestar que experimentan al buscar una coherencia redaccional en los versículos sobre los que tratamos, especialmente el v.15. A nuestro entender, todo ello se debe a malas traducciones del original arameo que aquí, como en otras ocasiones, ofrecía no pocas piedras de tropiezo. El v.14 decía, a nuestro juicio, en arameo:

<sup>14</sup>Por tanto, si yo os he lavado los pies, el Señor y el Maestro, también vosotros debéis lavar los pies a los hermanos.

Antes de pasar a la justificación de nuestra traducción, merece la pena detenerse en una observación de J.Ch. Thomas sobre el sentido del término ἀλλήλων, traducido corrientemente por «unos a otros», «mutuamente». Apoyado en este término, justifica su interpretación del lavatorio como un rito instituido por Cristo al interior de la comunidad cristiana para purificarse de los pecados cometidos después de la conversión. Una restrictiva interpretación del término ἀλλήλων le lleva a pensar que nada hay en el contexto que «sugiera que el lavatorio deba extenderse más

<sup>78</sup> M.J. Lagrange, *L'évangile selon saint Jean*, 358. También R.E. Brown, *El evangelio según san Juan*, 881, opina que «el v.20 parece extrañamente fuera de lugar... resultan forzados los intentos de relacionar el v.20 con el contexto general del lavatorio de los pies, por ejemplo, sugiriendo que se mantiene aquí el tema del servicio a los demás por amor». Según este autor, tanto el v.16 como el 20 fueron añadidos a la escena del lavatorio, el primero más directamente y el segundo con más libertad.



allá de los límites de los discípulos (esto es, de los creyentes). Por definición, tiene que ser un acto distintivo de los cristianos<sup>79</sup>.

En nuestra hipótesis, el término ἀλλήλων representa un error de traducción. En hebreo y arameo, para decir «unos a otros, entre sí», se utiliza la expresión «cada uno a su hermano» o «cada uno a su compañero». Los LXX tradujeron esta fórmula hebrea a veces literalmente, pero en otras ocasiones el equivalente griego que utilizaron fue precisamente éste, ἀλλήλων. Así, en Gn 42,27-28, narrando el regreso de los hermanos de José a su tierra, se dice: «Abrió uno de ellos el saco para dar pienso a su asno en el lugar donde pernoctaron. Y vio que su dinero estaba en la boca del saco, y dijo a sus hermanos. 'Me han devuelto mi dinero, aquí está en mi saco'. Quedáronse estupefactos y unos a otros se decían temblando (TM: וַיִּדְרֹסוּ אֱחָדֵם לְאָחֵם; LXX: καὶ ἐταράχθησαν πρὸς ἀλλήλους λέγοντες): '¿Qué será esto que ha hecho Dios con nosotros?'. En el relato de Juan, el responsable del texto griego creyó que el sustantivo «hermanos» estaba empleado aquí en el sentido de «unos a otros». Pero no era así. El término «hermanos» designaba aquí a los seguidores de Jesús, a los que creían o creerían en él, a los que él mismo llama «hermanos» en la aparición a las mujeres narrada brevemente por Mateo (28,9). Por tanto, Jesús dice a los Doce que, como él les ha lavado los pies, también ellos deben hacer lo mismo con todos los que crean en él. No se trata, por tanto, como piensa Thomas, de algo que los cristianos hacen mutuamente entre sí, como signo de su amor, sino de un gesto que los apóstoles deben hacer con los creyentes en Cristo, tal como él mismo hizo con ellos y que tiene que ver con la recepción de la Eucaristía.

Por lo que se refiere al v.15, tras el griego excesivamente vago, especialmente en su segunda mitad, se escondía un arameo que decía:

<sup>15</sup>Porque en semejanza mi misma sangre os he dado, para que como yo la ofreceré en sacrificio por vosotros, también vosotros la ofrezcáis.

Podemos decir que en este versículo hay dos errores graves de traducción, el primero de los cuales es, antes que mala traducción, mala lectura del original semítico. Las cuatro primeras

<sup>79</sup> J.Ch. Thomas, *Footwashing*, 109-110.

palabras del texto griego, ὑπόδειγμα γὰρ ἔδωκα ὑμῖν, decían en arameo: דְּמִי דְּמִי יְהִיבָה לְכֹן. Antes de entrar en el análisis debemos decir que el ו final de דְּמִי servía también de partícula ו prefijada a la palabra que sigue, דְּמִי. Se trataba de un caso, nada infrecuente, de la grafía simple de una letra final de palabra cuando la palabra siguiente comenzaba con la misma letra. El error de lectura consistió en esto: el traductor creyó que la segunda palabra terminaba en ו como la primera y por eso creyó que se trataba de una repetición de grafía por error de copista. Como es natural, a causa de ello, prescindió de דְּמִי en la traducción: en el texto griego no hay nada que corresponda a ella. Se cumplió aquí una confusión de letras de la que hablaba ya C.C. Torrey diciendo:

«El hecho de que el *dalet* y el *resh* eran escritos de modo muy semejante ocasionó trastornos de traducción en algunos casos... En ciertas formas de escritura aramea, el *waw* y el *yod* eran muy semejantes... Podemos tomar una ilustración del AT, donde estas pequeñas dificultades con el texto consonántico no sólo se pueden ver en cada página, sino también son muy fáciles de demostrar. Am 3,11 originalmente contenía la predicción: 'Un enemigo rodeará el país', צַר יִסְבֵּב הָאָרֶץ; así es como tradujo la Peshitta. En el texto masorético se lee: 'Un enemigo y alrededor (del país)', צַר וְסָבֵב; resultado de tomar erróneamente el *yod* por un *waw*. Los LXX traducen: 'Un tirio alrededor', Τύρος καταλόθειν, צַר יִסְבֵּב; una curiosa división de las consonantes y una traducción característicamente irresponsable<sup>80</sup>.

La grafía que pudiéramos llamar enteramente normal debía haber sido: דְּמִי דְּמִי וְדְּמִי. El primer sustantivo, leído *demú*, significa «semejanza». Y el segundo, leído *damy*, «mi sangre». Pero este segundo iba precedido de un *waw* que no era copulativo, sino enfático. He aquí un ejemplo de *waw* enfático, que M. Dahood traduce por «mismo»: «Mi misma alma conoces desde antiguo (וְדָמִי יָדַע מִיָּמִי)» (Sal 139,14). Y así, la traducción de nuestra frase debía ser:

Porque en semejanza mi misma sangre os he dado<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> C.C. Torrey, *Our Translated Gospels. Some of the Evidence*, New York-London 1936, 1.

<sup>81</sup> M. Dahood, *Psalms III*, 293.

Esta incorrección de lectura y traducción ocasionó que las palabras de Jesús sobre el don eucarístico fueran interpretadas como un ejemplo —ὑπόδειγμα— a imitar por los suyos, ejemplo referido espontáneamente a lo que acababa de hacer: lavar los pies a los suyos.

El segundo grave error que cometió el traductor en este versículo se halla en la segunda mitad, en el verbo «he hecho», ἐποίησα. A este verbo se debe principalmente la vaguedad del versículo. El verbo arameo utilizado aquí fue sin duda עבד, en participio de la forma peal. Pero E. Vogt, entre los significados de este verbo, entre los cuales el más común es «hacer», señala también el de «sacrificar, ofrecer en sacrificio»; y como ejemplo de él cita un papiro egipcio que dice: «Oblaciones e incienso y holocaustos no sacrificaron en aquel templo (לֹא עָבְדוּ בַּמִּזְבֵּחַ)».<sup>82</sup> El traductor creyó que el participio del original tenía valor de pasado y por ello usó el aoristo griego. En los dos casos en que aparecía en participio el verbo «hacer», el sufijo complemento directo, pronombre que designaba a la sangre, estaba omitido, según una práctica bastante frecuente; pero en una traducción, para que resulte clara es preciso explicitar ese complemento elíptico. Finalmente, el dativo ὑμῖν no se debe a un *lamed* de dativo propiamente dicho, sino a un *lamed commodi*, cuyo equivalente castellano debe ser aquí la preposición «por». Según esto, ahora repetimos la versión del versículo completo:

<sup>15</sup>Porque en semejanza mi misma sangre os he dado, para que como yo la ofreceré en sacrificio por vosotros, también vosotros la ofrezcáis.

Podemos concluir, por tanto: el original arameo del evangelio de Juan hablaba ciertamente de la Eucaristía, de la presencia real de la misma sangre de Cristo en el vino, y del carácter sacrificial de esta acción sacramental. Con nuestra hipótesis se ilumina el enigma sobre el silencio de Juan acerca de la Eucaristía, que no se explica ni por su falta de interés, ni por su sustitución por el gesto del lavatorio, ni, como pretende J. Jeremias, por el deseo de mantener en el secreto del arcano la institución del sacramento<sup>83</sup>. El evangelio de Juan no silencia el

<sup>82</sup> E. Vogt, *Lexicon*, 121.

<sup>83</sup> Sobre las diversas interpretaciones dadas al silencio de Juan, véase R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan*, 70-76. También J. Jeremias,

misterio eucarístico aunque no lo narre con los pormenores de los sinópticos. Una defectuosa traducción lo vela, de forma que un griego imperfecto ha contribuido a ocultar un misterio ya de por sí sometido al velo de las apariencias. Pues bien, esto que ya en el v.15 queda totalmente claro va a explicitarse más en los dos versículos que siguen, el segundo de los cuales es de una oscuridad terriblemente densa.

Leídos en cualquier traducción moderna que, como es natural, se ajuste al griego nos hacen asistir a un paso brusco del día a la noche. El v.16, en efecto, no ofrece la menor dificultad al traductor; lo único que verdaderamente queda en la sombra es qué intención pudo tener Jesús para recordar aquí una verdad elemental: que el siervo no es mayor que su señor; y que lo haga precisamente utilizando la fórmula introductoria solemne «en verdad, en verdad os digo». No es extraño que los autores citados anteriormente piensen en la mano de un interpolador. El v.17, en cambio, con toda su brevedad, es denso de oscuridad, y ante él el traductor se siente profundamente desalentado por no ver en él un sentido mínimamente aceptable. Para que el lector perciba con toda claridad estas afirmaciones nuestras, ofrecemos la versión que dan Bover-O'Callaghan de estos dos versículos:

<sup>16</sup>En verdad, en verdad os digo: no es el siervo mayor que su señor, ni el enviado mayor que el que le envió.

<sup>17</sup>Si esto sabéis, bienaventurados sois si lo hicieréis.

¿A qué se refiere Jesús diciendo «si esto sabéis»? ¿Y qué pretende añadiendo: «bienaventurados sois si lo hicieréis»? Aparte de la oscuridad que contiene dentro de sí este verso, parece lícito sospechar que a causa de esta oscuridad resulta ininteligible por qué Jesús inmediatamente antes recuerda la verdad elemental de la relación entre siervo y señor.

Para facilitar la búsqueda de lógica y sentido, tanto en el versículo oscuro como en el que le precede, ofrecemos a continuación el texto griego de los dos y la versión castellana del

*Die Abendmahlsurte*, 118ss, presenta diversas explicaciones a dicho silencio y rechaza la posición de G. Kittel, según la cual el evangelio se habría compuesto en una época en la que no se podía hablar aún de Cena cristiana. Igualmente se opone a R. Bultmann, para quien Juan habría recusado la Cena o la tenía por superflua. Según J. Jeremias, el silencio de Juan se explica si tenemos en cuenta la disciplina del arcano.

original arameo; a continuación, como otras veces, justificaremos y explicaremos el original semítico reconstruido y su traducción:

<sup>16</sup>ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν.  
<sup>17</sup>εἰ ταῦτα οἴδατε, μακάριοί ἐστε ἐὰν ποιῇτε αὐτά.

<sup>16</sup>En verdad, en verdad os digo: aunque un siervo no es mayor que su señor, ni un apóstol mayor que el que lo ha enviado,

<sup>17</sup>(y) aunque debéis reconocerlos como el uno (= siervo), dichosos vosotros cuando hagáis pasar (de nuevo) al otro (= al señor) el gran cáliz (= la muerte).

La primera fuerte extrañeza que observamos en este lote de dos versículos es, como hemos indicado, que Jesús introduzca con una fórmula especialmente solemne una afirmación enteramente clara y sin trascendencia alguna: que un siervo no es más que su señor. A nuestro juicio, el remedio a esta anomalía es tomar el v.16 y la primera parte del 17 como la prótasis de un conjunto, cuya apódosis está representada por las palabras finales μακάριοί ἐστε ἐὰν ποιῇτε αὐτά, que se convierten así en la afirmación sobre la que Jesús pone su énfasis solemne. Esto, por una parte, es totalmente posible, pues en hebreo y arameo existen proposiciones condicionales sin conjunción. Y, por otra, es de una muy fuerte probabilidad, porque sólo así damos sentido al conjunto sintáctico integrado por los dos versículos. Un ejemplo arameo de proposición condicional sin conjunción tenemos en el papiro 2,7 de los editados por Kraeling: «(Si) mañana u otro día Anani... dice: 'me divorcio de Tamut, mi esposa (יִמְרָא שְׂמִיחָא לְתַמּוּט) ... עֲנִי... (מִחֵר אוּ יוֹם אַחֵר)»<sup>84</sup>. Ahora bien, en hebreo y arameo las conjunciones condicionales pueden introducir también proposiciones concesivas; entre los casos de proposiciones condicionales sin modificador morfológico que M. Dahood reseña en los Salmos figuran también casos de proposiciones concesivas<sup>85</sup>. Un ejemplo de conjunción הן concesiva, «aunque», tenemos en Ahiqar 35: «Aunque ese Ahiqar viejo es un

<sup>84</sup> E.G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine*, New Haven 1969, 142.

<sup>85</sup> M. Dahood, *Psalms III*, 426.

escriba sabio (הן לו [אחיקר] דן שבא ספר חכים), ¿por qué corrompe la tierra?».

La conjunción ei, con que comienza el v.17, traduce sin duda alguna la aramea הן, pero que aquí tenía también valor concesivo, «aunque». Por tanto, antes de esta conjunción debemos suplir la copulativa «y», que con mucha frecuencia es omitida en arameo. Entre los abundantes ejemplos de esta omisión del ו que cita E. Vogt se encuentra éste de Dn 3,1: «El Rey hizo una estatua... (y) la erigió (עֲבַד צִלָּם ... אִקְמָה)»<sup>86</sup>. En este pasaje del libro de Daniel, las dos acciones del rey, «hacer y erigir», están narradas en asíndeton. Pues bien, exactamente lo mismo ocurría en el arameo de estos dos versículos: cada uno de ellos contenía una proposición concesiva, y es natural considerarlas ligadas mediante el ו.

Por lo que se refiere al verbo οἴδατε, «sabéis, conocéis», es necesariamente traducción del arameo ידע. En forma peal podía tener también valor reflexivo, y su significado era «reconocerse»<sup>87</sup>. Por otra parte, lo que había en arameo era un imperfecto con valor de obligación, «debéis reconocerlos». En cuanto a los demostrativos ταῦτα y αὐτά, a nuestro juicio, traducen el demostrativo singular masculino כֵּן, que el traductor interpretó como equivalente a un neutro; en el segundo caso, el responsable del texto griego prefirió usar αὐτά en lugar de repetir ταῦτα. Pero téngase en cuenta que, en arameo, la construcción del demostrativo repetido equivale a la castellana «el uno... el otro». En Dn 5,6, por ejemplo, aparece dos veces el demostrativo, femenino porque se refiere a un sustantivo femenino, en esta frase: «Sus rodillas chocaban ésta contra ésta (= una contra otra) (כֵּן לְדָא)». En la proposición concesiva del texto de Juan, este demostrativo poseía la función sintáctica de predicativo; de ahí que hayamos traducido: «como el uno». Y no se olvide que «el uno» designa aquí al siervo y al apóstol/enviado, y «el otro» al señor y al que envía.

Con este predicativo termina la prótasis del conjunto sintáctico, y las cinco palabras griegas que siguen constituyen la apódosis: μακάριοί ἐστε ἐὰν ποιῇτε αὐτά. Tras la exclamación: «¡Dichosos vosotros!», tenemos en primer lugar una conjunción aramea, sin duda ו, traducida por ἐὰν, que puede ser condicional, «si», y temporal, «cuando». Como temporal la hemos interpretado nosotros en nuestra traducción. El verbo ποιῇτε, «hagáis»,

<sup>86</sup> E. Vogt, *Lexicon*, 53.

<sup>87</sup> Cf. P. Joüon, *Grammaire*, § 41a.



representa una mala lectura del arameo. Lo escrito no era el verbo «hacer», עבד, sino el verbo «pasar», עבר, en forma afel, «hacer pasar». Este error de lectura ha sido identificado por nosotros o compañeros nuestros al menos en media docena de casos en los evangelios o Pablo. Hemos dicho que el demostrativo arameo traducido por אֲוֵתָא debía en realidad traducirse por «el otro»; el arameo era sin duda לֵדנָא, «al otro», es decir, al señor, al que envía, por oposición al siervo o enviado<sup>88</sup>.

Se habrá visto que en nuestra versión del original semítico hemos incluido entre paréntesis el adverbio «de nuevo», que no tenía correspondencia visible en el original. Pero no lo hemos hecho de modo arbitrario, sino con fuerte fundamento filológico. Ya hemos demostrado en el capítulo segundo que, en arameo, la repetición de una acción puede narrarse como si se tratase de la primera vez que se realiza. Así ocurre, por ejemplo, con el relato en Esd 5,11 de la reconstrucción del templo de Jerusalén, donde el verbo בנה, que significa «construir, edificar», debe traducirse, según E. Vogt, por «reconstruir», es decir, «construir de nuevo». Es el contexto el que exige la puntualización del adverbio «de nuevo». También J. Jeremias ofrece el ejemplo de Mt 13,44, donde para que la frase haga pleno sentido traduce el verbo ἔκρυπεν por «esconder de nuevo»<sup>89</sup>. El verbo se refiere a la acción del hombre que «de nuevo» esconde el tesoro que estaba escondido en la tierra donde lo halló mientras cavaba.

Al demostrativo precedido de ל, לֵדנָא, seguía en el original דנא, lo que el traductor creyó que era repetición del demostrativo, y por ello prescindió de él en su traducción. Pero no era el demostrativo, que se lee *dená*, sino *danná*, que significa «gran jarro»<sup>90</sup>. Es sabido que en la Escritura se utiliza la imagen del cáliz, copa u otros utensilios semejantes para designar una gran tribulación<sup>91</sup>. Nosotros hemos preferido utilizar en la traducción

<sup>88</sup> La preposición ל puede introducir el acusativo complemento directo y el dativo. El traductor lo interpretó aquí como acusativo: אֲוֵתָא.

<sup>89</sup> Véase nuestra argumentación en p. 100. Cf. E. Vogt, *Lexicon*, 28. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 197.

<sup>90</sup> G. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Göttingen 1938 (reimpr. Hildesheim 1967), 101.

<sup>91</sup> En Is 51,17 y 22, por ejemplo, los LXX utilizan los términos ποτήριον y κύπελλον para traducir los equivalentes hebreos כוס y קֶבֶשׂ. El texto dice así en la BJ: «Tú, que has bebido de mano de Yahvéh la copa de su ira. El cáliz de su vértigo has bebido hasta vaciarlo» (v.17); «mira que yo te quito de la mano la copa del vértigo, el cáliz de mi ira» (v.22). Para hacernos una idea de la

el sustantivo «cáliz», por semejanza con las palabras de Jesús en el huerto de los Olivos. En Mc 14,36 leemos: «Y decía: Abbá, Padre, todo es posible para ti: pase este cáliz de mí; pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que tú». Y en Jn 18,11, Jesús, ante la inminencia de la pasión, dice: «El cáliz que me ha dado mi Padre, ¿no lo voy a beber?». Jesús se halla en Getsemaní ante el gran cáliz de su muerte.

Terminada nuestra reconstrucción lingüística, repetimos de nuevo la traducción que dimos al comienzo:

<sup>16</sup>En verdad, en verdad os digo: aunque un siervo no es mayor que su señor, ni un apóstol mayor que el que lo ha enviado,

<sup>17</sup>(y) aunque debéis reconocerlos como el uno (= siervo), dichosos vosotros cuando hagáis pasar (de nuevo) al otro (= al señor) el gran cáliz (= la muerte).

Creemos, a la luz de este original trabajosamente reconstruido, que Jesús llama bienaventurados a sus discípulos porque, a pesar de ser siervos y enviados suyos, harán, en el sacramento de la Eucaristía, que él, su Señor, pase de nuevo por la muerte. Por tanto, el sacramento de su Cuerpo y de su misma Sangre es también un sacramento sacrificial. Se comprende ahora la solemnidad con que Jesús introduce la bienaventuranza dirigida a los apóstoles. Con palabras distintas, Juan nos transmite la misma verdad de Pablo: la Eucaristía actualiza la muerte del Señor. Jesús afirma que sus apóstoles, haciendo lo que él hizo, renovarán su muerte de forma insospechada. Y para entender bien estas palabras de Jesús, puede servirnos la que dice una mujer entre la multitud dirigiéndose a él: «¡Bienaventurado el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron!», es decir, bendita la madre que nos dio un hijo tan precioso; una madre, por tanto, a la que debemos este maravilloso tesoro que es Jesús. En la misma línea, Jesús se dirige a los apóstoles para manifestar su alegría porque gracias a ellos él podrá morir de nuevo, beber de nuevo el cáliz que bebió en el Calvario.

dimensión del cáliz, hay que tener en cuenta que la palabra griega κύπελλον representa una medida de 10 cótilos (alrededor de cuatro litros y medio). Sobre la imagen del cáliz como símbolo de la muerte, véase W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 1393-94, donde hace referencia al dicho de Jesús en Jn 18,11. F.J. Leenhardt, *Le sacrement de la Sainte Cène* (Série théologique), Neuchâtel-Paris 1948, 43-48, insiste también en el simbolismo de la copa.

Leído así el texto, desaparece la dificultad que obliga a ciertos estudiosos a interpretar los versos 16 y 20 como si fueran añadidos poco afortunados en el conjunto del relato. Ambos versículos, con su solemne introducción, tienen como finalidad resaltar lo que Jesús acaba de hacer con sus apóstoles al encomendarles la Eucaristía. En este sentido no es preciso interpretar las palabras ταῦτα y ποιῆτε como reminiscencias de un estrato anterior del evangelio en el que figurase el relato de la institución de la Eucaristía, como sugiere Brown. En nuestra hipótesis, el cuarto evangelio ha guardado, tras su oscuro griego, las palabras de Jesús a los apóstoles con la encomienda de actualizar su muerte, haciendo lo mismo que él hizo. Éstos deben ciertamente reconocerse siervos de Cristo, dependientes de él; pero al mismo tiempo, son proclamados por el Señor bienaventurados en razón de lo que harán al servicio de Cristo y de los hombres. Si el evangelista ha utilizado el término ἀπόστολος (única vez que aparece en su evangelio) con la intención de subrayar la nueva misión que Cristo les confía, no podemos determinarlo, aunque tampoco excluirlo<sup>92</sup>. Es claro, sin embargo, que la acción de Cristo, al darles el sacramento de su Sangre, les recuerda que su misión es un servicio a la persona de su Señor y Maestro, en dependencia de él, y que este servicio les permite actualizar su muerte.

A la luz de nuestra lectura, podemos entender la intuición de E. Lohmeyer al querer ver en la escena del lavatorio el rito de ordenación de los apóstoles<sup>93</sup>. No andaba descaminado con su intuición. No acertó, sin embargo, al querer localizar en el hecho mismo del lavatorio de los pies un rito de consagración sacerdotal inexistente. El evangelista Juan, como

<sup>92</sup> R.E. Brown, *El evangelio según san Juan*, 856, dice que «el término ἀπόστολος tiene el sentido de emisario en la comparación parabólica de base, pero no es imposible que Juan piense en los discípulos como 'apóstoles', es decir, como enviados a predicar la resurrección». ¿Por qué no como agentes, administradores de lo que el mismo Jesús acaba de hacer?

<sup>93</sup> E. Lohmeyer, *Die Fusswaschung*, 86, considera que el lavatorio es una acción sacramental, consecratoria, por la cual Jesús «ordena y autoriza a los discípulos como 'sacerdotes' de su servicio escatológico y de su comunidad escatológica». Mediante este gesto externo se les comunica una pureza que hace de ellos «compañeros de Jesús en la plenitud escatológica: los lavados tienen entonces un lugar con el Maestro». En esta acción sacramental, o mejor escatológica, Cristo capacita a los suyos a estar con él; el autor compara en este contexto las expresiones «tener parte con» y «ser puros».

los sinópticos, nos transmite ciertamente el mandato de Cristo de hacer como él ha hecho y, por tanto, nos habla de la capacidad que tienen los apóstoles para realizar la Eucaristía con la autoridad y en representación de Jesús. No hay, por tanto, que apelar a una significación sacramental del lavatorio. ¿Cómo habría perdido la Iglesia semejante dato? No es necesario hacer del lavatorio un rito consecratorio, puesto que contamos con palabras expresas de Cristo que constituyen a sus apóstoles en actores cualificados de la acción eucarística, y, por tanto, portadores de la mejor bienaventuranza que deben llevar a los hombres.

### 6. El significado del lavatorio

¿Qué significado tiene entonces el lavatorio de los pies? ¿Podemos adentrarnos con ayuda de lo dicho hasta aquí en la intención de Jesús al realizar este gesto? ¿Qué luz arrojan sobre el lavatorio las palabras del mismo Jesús sobre la Eucaristía recogidas por Juan? Antes de responder a estas preguntas, ofrecemos al lector el texto seguido de Jn 13,12-17, tal como resulta de nuestra interpretación. Sólo así podrán apreciarse nuestras consideraciones sobre el sentido del lavatorio de los pies:

<sup>12</sup> Cuando les hubo lavado los pies, tomó su vestido, y se recostó de nuevo y les dijo: ¿Comprendéis lo que os he hecho?

<sup>13</sup> Vosotros me llamáis «Maestro» y «Señor» y decís bien, porque lo soy.

<sup>14</sup> Por tanto, si yo os he lavado los pies, el Señor y el Maestro, también vosotros debéis lavar los pies a los hermanos.

<sup>15</sup> Porque en semejanza mi misma sangre os he dado, para que como yo la ofreceré en sacrificio por vosotros, también vosotros la ofrezcáis.

<sup>16</sup> En verdad, en verdad os digo: Aunque un siervo no es mayor que su señor, ni un apóstol mayor que el que lo ha enviado,

<sup>17</sup> (y) aunque debéis reconoceros como el uno (= siervo), dichosos vosotros cuando hagáis pasar (de nuevo) al otro (= al señor) el gran cáliz (= la muerte).

La primera dificultad que resuelve nuestra lectura es la de entender los versos 12-17 como una segunda interpretación del lavatorio, de estilo moralizante. A nuestro juicio no hay tal interpretación. En estos versos Jesús no explica el significado del lavatorio, como pretenden los autores que interpretan las palabras μετὰ ταῦτα del v.7 como una referencia a los mismos. La expresión μετὰ ταῦτα se refiere a una acción de Jesús que dará sentido al gesto del lavatorio. Y esa acción no es otra que la institución de la Eucaristía, que tuvo lugar poco después del lavatorio de los pies, después de comer el cordero pascual.

¿Qué pretende entonces el lavatorio? Son varios los autores que, al estudiar el significado de este gesto en el medio judeo-helenístico de la época de Jesús, coinciden en subrayar su carácter de preparación antes de realizar una tarea determinada. El estudio de J.Ch. Thomas es muy ilustrativo a este respecto, pues presenta el lavatorio de los pies en una variedad de contextos, que van desde el confort personal a rituales de purificación. Esta práctica era tan común que realizar una tarea sin la debida preparación podía ser descrito en un dicho tradicional como actuar «con pies no lavados»<sup>94</sup>. Especialmente significativa es la presencia del lavatorio en contextos de banquetes. Que el anfitrión ofreciera agua para los pies a sus invitados era una fórmula de cortesía de la que tenemos en Lc 7,36-50 un ejemplo elocuente<sup>95</sup>. Correspondía a los siervos realizar esta tarea ofreciendo el agua, lavando y enjugando los pies. Además de hospitalidad, reflejaba sin duda el amor delicado hacia el huésped o invitado.

En el texto joánico, la relación del lavatorio con la comida es clara y evidente. Lo llamativo del gesto de Jesús es que tenga lugar no al comienzo de la Cena, cuando los invitados llegan y se disponen a situarse en su lugar, sino una vez comenzada. Como apunta J.Ch. Thomas, al interrumpir la Cena con el lavatorio se

<sup>94</sup> J.Ch. Thomas, *Footwashing*, 56.

<sup>95</sup> Véase el apartado que dedica al lavatorio de los pies en el Nuevo Testamento J.Ch. Thomas, *Footwashing*, 56-60. Sobre el pasaje de Lc 7,36-50, puede consultarse el estudio de O. Hofius, *Fusswaschung als Erweis der Liebe. Sprachliche und sachliche Anmerkungen zu Lk 7,44b*, en *Neutestamentliche Studien* (WUNT 132), Tübingen 2000, 154-160. Poco antes de celebrar la Última Cena con sus apóstoles, Jesús recibe también el homenaje de María, hermana de Lázaro, que unge sus pies en una especie de lavatorio. Sobre la relación de este texto con Jn 13,1-20, véase J.Ch. Thomas, *Footwashing*, 57-60.82. M. Sabbe, en el artículo citado, defiende que la escena del lavatorio está elaborada teniendo en cuenta sobre todo material sinóptico.

subraya la importancia del mismo. Y esta importancia sólo puede venir de su asociación con lo que, según Jesús, acontecerá «más tarde», es decir, la Eucaristía. J.Ch. Thomas recoge a este respecto la interpretación de J.R. Michaels, quien sugiere que quizás «el lavatorio fue una preparación para la Eucaristía, oportuna por cuanto que la imaginería de la purificación está presente en la perícopa del lavatorio»<sup>96</sup>. La inverosimilitud de lavar los pies durante la comida y no al inicio, que tanto chocaba a Orígenes, nos pone en la pista de la intención de Jesús: atraer la atención de los suyos sobre el carácter singular de la «comida» que iba a tener lugar en el contexto de la cena pascual. Esa comida era de un orden tan distinto y trascendente que exigía una preparación especial: por eso, es el mismo Maestro y Señor quien lava los pies, provocando el comprensible rechazo de Pedro.

La respuesta de Jesús le da a entender que el lavatorio es necesario si quiere tener *parte de él*. Lo que Jesús entiende con esta misteriosa expresión se ilumina aún más con el lavatorio que precede a la comida eucarística. «En el preciso contexto, escribe Derrett, implica que el lavatorio de los pies es un requisito indispensable para que Pedro pueda participar en la cena»<sup>97</sup>. Por una parte, Jesús apela a la necesidad de una purificación antes de comer el banquete eucarístico; por otra, con la expresión «si no te lavo, no tendrás parte de mí», revela que la Eucaristía es participación en su misma persona. La expresión «tener parte de mí» evoca el contenido de las fórmulas utilizadas por Pablo en 1Cor 10,16, al presentar la participación en el cáliz y en el pan eucarísticos como «comunión de la Sangre de Cristo» y «comunión del Cuerpo de Cristo».

El gesto de Jesús pretende, por tanto, preparar a sus discípulos a acoger el don que se dispone hacer de sí mismo. La fuerza expresiva del gesto bastaba para acaparar la atención y

<sup>96</sup> J.Ch. Thomas, *Footwashing*, 154.

<sup>97</sup> J.D.M. Derrett, «Domine, tu mihi lavas pedes?», 29. Además de esta participación inmediata en la cena, este autor considera que el lavatorio es necesario para participar en la edad futura; para condicionar el destino de Cristo, que es su sacrificio; para participar en la lucha que Jesús sostiene contra Satanás. Además, sin el lavatorio, Pedro no podrá entrar en la sociedad de sus compañeros en Cristo, ni participar con Cristo en la misión terrena, la predicación del evangelio. F. Manns, *Le lavement des pieds*, 166-167: «Generalmente los exegetas señalan dos sentidos principales de la palabra *meros*: el sentido escatológico o bien el sentido primero de participación en la comida» (cf. E. Lohmeyer, *Die Fusswaschung*, 80-81).



centrarla de modo expectante en el «después» al que alude Jesús. Si se nos permite una comparación, tendría un valor semejante al gesto que Yahvé ordena a Moisés cuando le dice, en el episodio de la zarza ardiente, que se descalce porque la tierra que pisa es sagrada. Es una forma simbólica de afirmar que, tanto Moisés como Pedro, deben percatarse del misterio que se avecina.

Cuando Pedro, ante la amenaza de no tener parte de Cristo, le pide que le lave también las manos y la cabeza, la respuesta de Jesús pudo entenderse como alusión a las ceremonias de purificación a que debían someterse los peregrinos que subían a Jerusalén antes de entrar en el templo y a las que pertenecía un baño completo. No es seguro, afirma Jeremías, que fuese necesario tomar otro baño la víspera de la visita del atrio de Israel. En su opinión, la regla habitual era la siguiente: «el que ha tomado un baño, no necesita lavarse salvo los pies» (Jn 13,10)<sup>98</sup>. Jesús, sin revelarle todavía a Pedro el misterio, le dice que quien se ha bañado según tales prescripciones sólo necesita lavarse los pies, pues ya está limpio. La alusión a Judas en el v.11 trasciende el nivel de los gestos y recuerda al lector, como contrapunto de la entrega que Cristo hace de sí mismo, el drama espiritual de quien camina precipitándose cada vez más hacia la noche (cf. Jn 13,30).

El lavatorio de los pies tiene además, por su misma fuerza expresiva y simbólica, una adecuación al misterio eucarístico que pudo estar presente en la intención de Cristo. Nos referimos a la imagen del Siervo que sirve de trasfondo a la escena. «Sea lo que sea en la perspectiva de Jn 13,1-20 —escribe J.Ch. Thomas—, la identificación de Jesús con el papel del Siervo es prominente»<sup>99</sup>. Pero la excepcional humildad de Cristo no queda agotada en el

<sup>98</sup> Cf. J. Jeremías, *Palabras desconocidas*, 61. En la nota 24 defiende la autenticidad del texto largo del v.10 y dice que esta frase «tan controvertida tiene en el contexto pleno sentido si se toma literalmente, sin relación simbólico-alegórica al bautismo o a la cena del Señor». Cf. F. Manns, *Le lavement des pieds*, 162. M.J. Lagrange, *L'évangile selon saint Jean*, 355, sostiene sobre el verso 10 que se trata de una simple comparación: «Si Jesús afirma que los discípulos son puros, no dice que han sido lavados, es decir, bautizados. Sólo se puede razonar de ellos en relación a la situación actual, como de un individuo que hubiera tomado un baño y que no tiene necesidad de lavarse las manos o los pies. Hay ahí un esbozo de parábola, no una alegoría». Aceptando la sugerencia de J. Jeremías, R. Kieffer, *L'arrière-fond juif du lavement des pieds*: RevBib 105 (1998) 546-555, desarrolla la siguiente interpretación del verso 10: «uno que se ha purificado gracias al baño de Pascua no necesita lavarse, excepto los pies que están polvorientos».

<sup>99</sup> J.Ch. Thomas, *Footwashing*, 59.

hecho físico de lavar los pies. La Eucaristía que se dispone a instituir es el gesto por antonomasia de su servicio a los hombres, el signo del amor hasta el fin en el sacrificio de sí mismo. No es necesario insistir en que la conciencia que Cristo tiene de este servicio, prefigurado por el Siervo de Yahvé de Isaías, ha quedado patente en la fórmula «por muchos» y «por vosotros», que aparece en el relato de la institución de la Eucaristía según Mc/Mt y Pablo/Lc respectivamente. Por ello es probable que Jesús buscase con la humillación visible del lavatorio hacer comprender la humillación más profunda que tendría lugar en la Eucaristía. Esta adecuación entre el signo del lavatorio y la Eucaristía ha quedado conservada en la liturgia del Jueves Santo como la mejor catequesis litúrgica que adentra a los fieles en el amor de Cristo hasta la consumación.

Se comprende ahora mejor nuestra traducción del v.14, según la cual Jesús dice a sus apóstoles que deben lavar los pies a los «hermanos», es decir, a sus discípulos. Siguiendo su ejemplo, los apóstoles deben lavar los pies a los creyentes en Cristo como preparación para recibir su Cuerpo y su Sangre. Aunque no compartimos su tesis de que Juan sustituye la Última Cena por el lavatorio con el fin de instituir una ceremonia que restableciera la importancia y la santidad de la Eucaristía que había llegado a ser una «mera gracia antes de la comida», Bacon acertaba al menos en su intuición de que el «lavatorio prepararía al creyente a comer la comida eucarística»<sup>100</sup>. Al preguntarse sobre el lugar de este rito en la comunidad joánica, J.Ch. Thomas considera que tuvo que estar asociado probablemente a la celebración de la Eucaristía. Y añade: «Si la celebración eucarística de la comunidad joánica fue algo semejante a la descrita en la Didajé, el lavatorio de los pies correspondería fácilmente a este propósito, sirviendo como el signo de que los pecados confesados estaban perdonados. El creyente sería entonces capaz de sentarse a la mesa del Señor con una clara conciencia»<sup>101</sup>. Sin llegar a tales precisiones que, en nuestra opinión, carecen de soporte en el texto evangélico, creemos que el gesto de Jesús, y su mandato de repetirlo, sólo puede entenderse como preparación a la Eucaristía, cuya realización iba a encomendar a sus apóstoles.

<sup>100</sup> J.Ch. Thomas, *Footwashing*, 151. Cf. B.W. Bacon, *The Sacrament of Footwashing*: ExpT 43 (1931/32) 218-21.

<sup>101</sup> J.Ch. Thomas, *Footwashing*, 185.

Al vincular tan estrechamente el lavatorio de los pies a la entrega de su Sangre, Jesús revela a los apóstoles el sentido último de su gesto, que cobra así una dimensión cristológica extraordinaria. La partícula causal γάρ, que une el v.15 al 14, da la razón última de por qué los apóstoles deben lavar los pies a sus hermanos. Esa razón no es otra que la de la entrega que Jesús ha hecho de su Sangre, es decir, de su vida. En cuanto preparación de la Eucaristía, el lavatorio dramatiza la entrega que Jesús se dispone a hacer de sí mismo y expresa, de manera escandalosa, el «amor hasta el fin». Si hubiera que citar un texto del corpus joánico como comentario a lo que decimos, no encontramos otro mejor que el de 1Jn 3,16: «En esto hemos conocido lo que es amor: en que él dio su vida por nosotros. También nosotros debemos dar la vida por los hermanos».

El texto de Jn 13,1-20 adquiere así una solidez y belleza insuperables. Todo lo que sucede participa de la hora en que Cristo pasa al Padre y nos manifiesta su amor sin límites. El desconcerto que provoca el hecho de levantarse de la mesa, ceñirse una toalla, echar agua en la jofaina para lavar y enjugar los pies, más que de una alegoría, forma parte de una parábola en acción en la que Jesús constituye el núcleo de la misma. Se cumple así lo que había dicho: «el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido, sino a servir...» (Mc 10,45). Ante la incomprensión y rechazo de Pedro, Jesús anuncia que «más tarde» comprenderá y que debe dejarle hacer si quiere tener parte de él. Vuelto de nuevo a la mesa, sabemos que tomó el pan y el cáliz para dejarnos el sacramento de su presencia, la Eucaristía. En ella se revela el sentido de su servicio: «... dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10,45). Es de suponer que la sorpresa que produjo el lavatorio quedó superada con creces ante lo que sucedía a la vista de los apóstoles: la promesa de Cafarnaúm acababa de cumplirse. El Señor, presidiendo la mesa, les había servido su Cuerpo y su Sangre como comida y bebida verdaderas. Como preparación, les había lavado los pies. La relación entre el lavatorio y la Eucaristía estaba patente. «Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve» (Lc 22,27), dice el Señor en el contexto de la Cena. Ahora, al recibir la comida más digna que el hombre puede pensar, comprendieron que el lavatorio no era más que un signo anticipado, una necesaria preparación, un pórtico para entrar, limpios del todo, en la Cena de la que el Señor era al mismo tiempo Siervo y Señor, Banquete y Sacrificio.

## Anejo II: La equivalencia «hasta que» = «para que»

Como complemento al capítulo I ofrecemos aquí unos breves estudios de tres pasajes del Nuevo Testamento donde la conjunción «hasta que» tiene claramente valor final, «para que».

No es necesario demostrar que ἕως οὗ, ἄχρι(ς) οὗ, μέχρι(ς) οὗ significan «hasta que». Este anejo pretende probar que, aparte de este significado temporal que las define como tales, estas conjunciones poseen, como en los textos del Nuevo Testamento ya citados en el cuerpo de nuestra argumentación sobre 1Cor 11,26, el valor «de modo que, para que» de la partícula hebreo-araméa עד<sup>1</sup>. He aquí, pues, algunos ejemplos del Nuevo Testamento. Si les dedicamos especial atención es no sólo por la importancia del tema en sí, sino porque las dificultades que les caracterizan desaparecen cuando se ajusta bien el significado de sus conjunciones dando como resultado un texto diáfano.

### 1. La higuera estéril (Lc 13,9)

En la parábola de la higuera estéril (Lc 13,6-9), la contestación que da el siervo a su señor ha ofrecido cierta dificultad a los traductores. Los v.8-9 dicen así:

<sup>1</sup> Por lo que se refiere a la equivalencia de ὅπως, «de modo que», e ἵνα, «para que», dice N. Turner: «en el NT ὅπως es más bien estrictamente limitado a frases finales y a su uso después de suplicar (p.e., παρακαλέω)... En el NT y en la Koiné ἵνα y ὅπως alternan en razón de la variedad». J.H. Moulton-W.F. Howard-N. Turner, *A Grammar*, 105. Un ejemplo claro de esta doctrina es Jn 11,57: «los sumos sacerdotes y los fariseos habían dado órdenes de que (ἵνα) si alguno sabía dónde estaba Jesús lo notificara para (ὅπως) prenderle». Cf. también 2Cor 8,14; 2Tes 1,12.

Lo mismo podemos decir de ὥστε e ἵνα. La afinidad entre las frases finales y consecutivas hace que «las mismas conjunciones ἵνα y ὥστε puedan ser a veces intercambiadas de modo que ὥστε puede tener un obvio sentido final o ἵνα uno obviamente consecutivo»: M. Zerwick, *Biblical Greek*, Rome 1963, 122, § 352. Es claro, por ejemplo, el sentido final de ὥστε que aparece en Lc 4,29: el pueblo de Nazaret conduce a Cristo a la cima del monte ὥστε καταρηνύσαι αὐτόν (Cf. Lc 9,52; 20,20; Mt 10,1 y 27,1). Incluso algunos testigos, en lugar de ὥστε traen εἰς τό (C K A y otros), que es claramente final. Para el valor consecutivo de ἵνα véase Jn 9,2, donde se pregunta sobre el ciego de nacimiento: «¿Quién pecó, éste o sus padres de suerte que (ἵνα) naciera ciego?». (También Lc 9,45; 1Tes 5,4; 1Cor 5,2; 9,24). Como muy bien concluye M. Zerwick, «es definitivamente sólo por el contexto como puede ser entendida la distinción entre sentido final y consecutivo en el uso helenístico» (§ 352); J.H. Moulton-W.F. Howard-N. Turner, *A Grammar*, 105s y 134-136.

«Señor, déjala este año todavía y entre tanto cavaré (ἕως ὅτου σκάψω) en torno de ella y echaré abono, y si diere fruto en adelante..., que si no, la cortarás»<sup>2</sup>.

Es claro que, en este texto, el significado de «hasta que» o «mientras que», dado a la conjunción ἕως ὅτου no hace sentido, como lo muestra la traducción citada en la que dicha conjunción ha quedado transformada en un «y entre tanto». En cambio, es natural que el siervo pida al amo un plazo de tiempo para cuidar la viña y esperar, una vez más, el fruto deseado. Así lo entendió, entre otros estudiosos, el padre Lagrange que tradujo el texto de esta manera: «Maître, laisse-le encore cette année, pour me laisser le temps de creuser tout autour et de mettre du fumier; et s'il donnait des fruits (l'année) qui vient..., sinon tu le couperas»<sup>3</sup>. Esta interpretación final de ἕως ὅτου explicaría también la extraña redacción de la segunda parte del verso 9.

Las variantes textuales ponen ya de relieve la dificultad que este verso ofrece a la interpretación. En la lectura que ofrece K. Aland —εἰς τὸ μέλλον - εἰ δὲ μή γε—<sup>4</sup>, el sentido de la frase queda bruscamente interrumpido, lo que explica que ciertos traductores recurran al uso de los puntos suspensivos, como hace el citado Lagrange (BJ, Nácar-Colunga). Como señala muy justamente B.M. Metzger, esta «lectura más difícil, que implica aposiopesis (una rápida ruptura en el medio de una frase), fue mejorada por la mayoría de los testigos transponiendo tal como se lee εἰ δὲ μή γε, εἰς τὸ μέλλον»<sup>5</sup>. Si se acepta esta otra lectura,

<sup>2</sup> J.M. Bover-J. O'Callaghan, *Nuevo Testamento*, ad loc.

<sup>3</sup> M.J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc* (EtB), Paris 1921, 381. La BJ evita también la dificultad mediante un giro: «... Maître, laisse-le cette année encore le temps que je creuse tout autour que je mette du fumier. Peut-être donnera-t-il des fruits à l'avenir... sinon tu le couperas». A Loisy, *L'Évangile selon Luc*, Paris 1924, 363, traduce directamente la conjunción con valor final sin introducir ninguna glosa: «... pour que je bêche à l'entour et mette du fumier». Los autores alemanes traducen ἕως ὅτου por «bis». Así, K.H. Rengstorff, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen 1969, 168; J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT), Regensburg 1977; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, (ThHK 3), Berlin 1969, 274.

<sup>4</sup> K. Aland y otros, *The Greek New Testament*, Münster 1975. Atestiguada por p<sup>75</sup> B L 33<sup>vid</sup> 892, 1216, 1241, 21744, cop<sup>aa</sup> b<sup>o</sup>. Cirilo de Alejandría.

<sup>5</sup> B.M. Metzger, *A textual Commentary on the Greek New Testament*, London-New York, 1971, 162. Son testigos de esta lectura p<sup>45</sup> vid A D K W X D Q PY P<sup>13</sup> 28, 565, 700, 1009, 1010, 1071, 1079, 1195, 1230, 1242 y otros minúsculos, junto con antiguas versiones latinas y siríacas.

desaparece de hecho el corte brusco de la frase que presenta la *lectio difficilior*, reconocida por estos autores como la más primitiva. La traducción entonces sería así: «a ver si da fruto, si no lo da en el futuro, la cortarás». Creemos, sin embargo, que esta dificultad del texto puede explicarse perfectamente sin tener que recurrir a la lectura más fácil. Veámoslo.

Blass-Debrunner han hecho notar que la elipsis de la primera apódosis, como es el caso de Lc 13,9b, es de estilo perfectamente clásico, de cuyo uso tenemos varios ejemplos en el Nuevo Testamento. En estos casos, la desaparición de la apódosis se suple mediante el giro «bien», «conforme», u otro semejante<sup>6</sup>. Por su semejanza, incluso temática, con nuestro texto citamos Lc 19,42 que dice: «Si conocieras también tú en este día lo que lleva a la paz (εἰρήνην), mas ahora se ocultó a tus ojos». También en este texto la apódosis ha desaparecido. Después de la palabra εἰρήνην hay que suponer, según Blass-Debrunner, el giro «so wäre es gut», con lo que tendríamos la siguiente traducción del dicho: «Ah, si conocieras en este día lo que te trae la paz, ¡qué bien sería! Ahora, sin embargo, está oculto a tus ojos». De la misma manera traduce, junto con C.C. Torrey<sup>7</sup> y P. Joüon<sup>8</sup>, el texto de Lc 13, 9: «y si da fruto en el futuro, está bien; si no lo da, la cortarás».

La elipsis de la primera apódosis es un fenómeno que se da también en hebreo y arameo. P. Joüon cita, como ejemplo de un texto hebreo, Ex 32,32 que, además, estima comparable a Lc 13,9. En él, es manifiesta la supresión de la primera apódosis<sup>9</sup>. Entre los ejemplos recogidos por E. Vogt, merece especial interés Dn 3,15, donde se presenta también una seria alternativa: adorar o no a los ídolos. E. Vogt sustituye la elipsis de la primera apódosis mediante el giro «bene erit», traduciendo así todo el

<sup>6</sup> F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik*, § 454, 4: «εἰ μὲν ... εἰ δὲ con supresión de la primera apódosis: Lc 13,9 καὶ μὲν ποιήσῃ καρπὸν... (a saber, 'así está bien') εἰ δὲ...». Véase también § 482,2, donde habla del fenómeno aposiopesis como clásico en el NT y presenta ejemplos. También W. Bauer, *καὶ: Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 793: «Aquí (Lc 13,9) la supresión de la primera apódosis es perfectamente clásica».

<sup>7</sup> C.C. Torrey, *The Four Gospels. A New Translation*, New York-London, 1933, 151.

<sup>8</sup> P. Joüon, *L'Évangile*, 387.

<sup>9</sup> P. Joüon, *Grammaire*, § 167. La traducción que da del texto es la siguiente: «et maintenant, si tu pardonnes leur péché (sous-entendu: c'est bien); sinon, efface-moi de ton livre». Cf. también A. Plummer, *The Gospel according to St. Luke* (ICC), Edinburgh 1910, 340-341.



conjunto: «Si... adorabitis statuam quam feci (bene erit), sed si non adorabitis..., coniciemini in fornacem»<sup>10</sup>.

Todos estos textos, a los que todavía se podrían añadir otros más, nos ayudan a entender el pasaje de Lucas 13,9. C.C. Torrey ha visto en el giro εἰς τὸ μέλλον un semitismo que traduciría la expresión aramea כְּלִיל (= כְּלִיל con el prefijo כְּ), «para el futuro», «en adelante»<sup>11</sup>. M. Black, por su parte, dirige la atención sobre el sustrato arameo de καρπὸν ποιεῖν<sup>12</sup>. En armonía, pues, con este trasfondo arameo y el de la conjunción γὰρ que nosotros suponemos detrás de ἕως ὅτου (= para que), es muy verosímil que la primera frase del versículo, en el original arameo, no terminara con כּוֹפְרִיא, «esténcol», sino que fuera seguida de una frase de dos miembros, compuestos a su vez de dos elementos («si..., tal...»). Parece más bien que lo que tenemos en el texto griego actual es una traducción defectuosa, o poco lograda, de un texto arameo que decía:

Señor, déjala todavía este año *para que* (yo) cave en torno a ella y eche esténcol, y quizá dé fruto en adelante (o: y pueda dar fruto en adelante); si no (lo da), la cortarás.

Esta no lograda versión al griego pudo estar provocada precisamente, al menos en cierta medida, por entender el ἕως como «hasta que» temporal, en vez de final. Así lo da a entender la misma discusión entre los críticos sobre la duración del tiempo que se esconde detrás del εἰς τὸ μέλλον (¿un año?, ¿tres años?), que, en realidad, no es más que un semitismo para expresar un futuro no determinado. Por otra parte, entendiendo ἕως ὅτου como un «hasta que» temporal, el énfasis de la parábola se pone, casi espontáneamente, en el juicio último —la cortarás— que se presenta como inevitable. Sin embargo, como hace notar M.E. Boismard, «a la inversa de la escena contada en Mt 21,18-21, del mismo sentido, Dios da aquí un plazo a su pueblo: si acepta convertirse y dar fruto, escapará a la destrucción»<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> E. Vogt, *Lexicon*, 51s; puede consultarse también H. Bauer-P. Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Halle 1927, 366s.

<sup>11</sup> C.C. Torrey, *The Four Gospels*, 310.

<sup>12</sup> M. Black, *An Aramaic Approach*, 139.

<sup>13</sup> P. Benoit-M.E. Boismard, *Synopse des Quatre Évangiles*, II, Paris 1972, 287. Como en el párrafo que precede (Lc 13,1-5), tendríamos en esta parábola una amenaza en orden a provocar la conversión.

El énfasis de la parábola, de hecho, se sitúa en la súplica del siervo que pide un tiempo para retrasar el juicio de Dios y su decisión condenatoria. Dios, vendría a decir Jesús, siempre espera el fruto de la penitencia. Utilizando la historia de Ahíqar (anterior al siglo V a. C.), cuyas diferentes versiones eran bien conocidas por sus contemporáneos, Jesús, según J. Jeremias, terminaba su parábola con una conclusión distinta: «del anuncio de una sentencia —escribe este autor— se hace una llamada a la penitencia. La misericordia de Dios llega hasta suspender la decisión de castigo ya tomada. Nuevo del todo en Jesús es el ἀμπελουργός = «viñador» que intercede. ¿La introducción de esta figura proviene solamente del deseo de componer la narración vivamente? ¿O está detrás de ella el mismo Jesús, que se oculta tras el hortelano que intercede y que logra la dilación del tribunal?»<sup>14</sup>. La respuesta a las preguntas de este exegeta debe ser, sin duda, afirmativa. A ello puede contribuir nuestro estudio que no soluciona tan sólo una dificultad gramatical, sino que esclarece el sentido de otra parábola de Jesús.

## 2. San Pablo en Jerusalén (Hch 21,26)

En Hch 21,26 tenemos otro ejemplo evidente de cómo la traducción de ἕως οὗ por un «hasta que» temporal ha impedido la exacta comprensión del texto. En el capítulo 21 del libro de los Hechos se narra la llegada de Pablo a Jerusalén después de haber realizado su actividad entre los gentiles (v.19), actividad que levantó sospechas entre los judíos convertidos al cristianismo, quienes le acusaron de predicar contra Moisés y de no aceptar la circuncisión y otras prácticas de la ley (v.22). Para disipar sospechas y esclarecer malentendidos, los dirigentes de la Iglesia de Jerusalén aconsejan a Pablo subir al templo con cuatro hombres que habían hecho voto de nazireato<sup>15</sup> y pagar por ellos lo

<sup>14</sup> J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, trad. de F.J. Calvo, Estella 1984, 208-209.

<sup>15</sup> El voto de nazireato y sus reglas están establecidas en Nm 6,1-21; en 1Mac 3,49-51 se formula la queja de que los nazireos no pueden observar los ritos prescritos al final del voto, porque el templo ha sido profanado. Pablo cumplió un voto análogo en Cencreas (cf. Hch 18,18). A este respecto véase R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura 63), trad. de A. Ros, Barcelona 1964, 588-589. El tratado Nazir de la Misnah, Tosefta y del Talmud de Babilonia y de Jerusalén, está consagrado precisamente a todo lo que concierne a este voto y a las leyes que le regulaban.

prescrito por la ley para la liberación del voto. Con esta acción, le dicen, «todos conocerán que nada de lo que han oído decir es cierto, sino que tú mismo caminas guardando la ley» (v.24). El v.26, que es el que nos interesa, relata de la siguiente manera la realización de este consejo:

«Al día siguiente Pablo tomó a aquellos hombres, se purificó con ellos y fue al templo para avisar la fecha en que terminaría la purificación y se llevaría la ofrenda por cada uno de ellos (ἕως οὗ προσηνέχθη ὑπὲρ ἑνὸς ἐκάστου αὐτῶν ἢ προσφορά).»<sup>16</sup>

No es necesario insistir demasiado en que la simple traducción de ἕως οὗ por «hasta que» dificulta la comprensión del texto. Así se explica la versión citada de L. Alonso Schökel, donde la oración regida por dicha partícula queda convertida en una oración copulativa. Es lógico pensar que Pablo y sus compañeros, una vez presentada la ofrenda, no permanecieron en el templo, sino que regresaron a sus respectivos domicilios. De ahí que, tanto traductores como comentaristas, o bien escamotean el ἕως οὗ no traduciéndolo, o se ven obligados a recurrir a glosas o giros que torturan el texto. La traducción que ofrece la *Bible de Jérusalem*, por ejemplo, si bien hace justicia a lo que el texto quiere decir, no respeta la construcción gramatical: «... il entra dans le temple, où il annonça le délai dans lequel, les jours de purification terminés, on devrait présenter l'oblation pour chacun d'entre eux». Más violenta es la versión de Nácar-Colunga que dice: «...entró en el templo, anunciando el cumplimiento de los días de la consagración para saber el día en que pudiese presentar la ofrenda por cada uno de ellos».

A nuestro juicio, el texto se hace transparente si la conjunción ἕως οὗ se traduce con sentido final: Pablo sube al templo para anunciar que se ha cumplido el tiempo del nazireato y para pagar lo establecido por la ley. Éste es, en definitiva, el sentido que da la *Bible de Jérusalem* con su oración de relativo. La traducción por «hasta que», sin duda, parece sugerir que el tiempo del voto no ha expirado todavía y que, por consiguiente, hay que esperar *hasta que*, llegado a su fin, pueda pagarse la ofrenda. Así entiende, por ejemplo, E. Jacquier el pasaje cuando comenta:

<sup>16</sup> Traducción de L. Alonso Schökel, *Biblia del Peregrino*, ad loc.

Pablo entró con los nazireos en el templo, «e hizo saber (declaró) a los sacrificadores en cuantos días se acabaría la purificación impuesta por el voto, a fin de que se dispusieran a recibir la ofrenda que sería presentada por cada uno de ellos»<sup>17</sup>. El texto, sin embargo, no ofrece ninguna duda a este respecto: indica claramente que «los días del nazireato son notificados como cumplidos, para ser entregadas las ofrendas de exvotos. El nazireato es concluido cuando la ofrenda es entregada por cada uno: esto parece querer decir el pasaje»<sup>18</sup>.

¿Cómo explicar entonces la difícil frase con que comienza el v.27 —ὥς δὲ ἔμελλον αἱ ἑπτὰ ἡμέραι συντελεῖσθαι— que parece sugerir que los días prescritos por la ley estaban aún sin cumplir cuando Pablo y sus compañeros suben al templo? Son varias las interpretaciones que se han dado de estos siete días<sup>19</sup>. La más convincente, en nuestra opinión, es la que propone E. Haenchen al tiempo que señala la inconsistencia de todas las demás<sup>20</sup>. Es evidente, según este autor, que el v.27 no quiere decir que faltaban aún siete días para que el voto de los cuatro nazireos concluyera. Si esto fuera así, no tendría explicación la expresión del v.26 a la que ya hemos aludido: «anunciando el cumplimiento de los días de la consagración». Tampoco es lícito suponer que Pablo, con el fin de unirse a los cuatro nazireos, habría hecho él mismo un voto de nazir por espacio de siete días. Es sabido que la ley judía exigía al menos un mínimo de treinta días para formular dicho voto. ¿A qué se refiere, pues, el autor con esta referencia?

En el v.26 se nos dice que Pablo «se purificó» juntamente con sus compañeros. Ya en el verso 24 se había hecho referencia a este rito de purificación al que el Apóstol debía someterse<sup>21</sup>. E. Haenchen interpreta esta purificación como la prescrita por la ley para todo judío que regresaba de tierra extranjera. La ley

<sup>17</sup> E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres* (EtB), Paris 1926, 637. Este autor traduce así Hch 21,26: «...déclarant l'accomplissement des jours de la consécration jusqu'(au moment) où l'offrande serait présentée pour chacun d'eux».

<sup>18</sup> E. Haenchen, *Apostelgeschichte* (KEKNT 3), Göttingen 1956, 547. Este autor traduce el ἕως οὗ simplemente por «bis dass»; de forma más libre traduce G. Stählin, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1968, 276: «... um den Abschluss der Reinigungstage anzuzeigen, auf dass für jeden von ihnen das Opfer (zur rechten Zeit) dargebracht werden könne».

<sup>19</sup> E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, 638.

<sup>20</sup> E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 546-549.

<sup>21</sup> Sobre el significado del verbo ἀγνίζω y del sustantivo ἀγνισμός, véase la argumentación de E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 546 (notas 3 y 4), y también la página 548. Cf. F. Hauck, ἀγνίζω, ἀγνισμός: TDNT 1 (1968) 123-124.

ordenaba que, para liberarse de la impureza que suponía el contacto con tierra de paganos, debía someterse a una aspersión ritual que tenía lugar en los días tercero y séptimo después de la notificación de su llegada<sup>22</sup>. Pablo, pues, habría subido al templo, acompañando a los nazireos, en el día séptimo de su propia purificación<sup>23</sup>, día en el que tuvo lugar el incidente que narra a continuación el libro de los Hechos<sup>24</sup>. Entre la subida al templo y la presentación de la ofrenda no es preciso suponer el espacio de tiempo que exigiría la conjunción ἕως οὗ, traducido por un «hasta que» temporal, como hacen algunos de los autores citados.

Hay todavía otro argumento, basado en la crítica textual, que confirma este valor final de ἕως οὗ en Hch 21,26. Junto al ἕως οὗ de la casi totalidad de testigos existe la variante ὅπως atestiguada sólo por el códex de Beza (D). Unido a este hecho, pocos manuscritos traen προσερχθῆναι, que es la forma verbal requerida por ὅπως<sup>25</sup>. Éste, sin embargo, da el verdadero sentido del párrafo en cuestión y, por tanto, del ἕως οὗ, que sin duda es original. El responsable de esta versión comprendió que la conjunción ἕως οὗ podía ser entendida espontáneamente por «hasta que», perdiéndose así el sentido de la frase y lo sustituyó por ὅπως, que no dejaba lugar a dudas sobre lo que el texto quería afirmar: «Pablo entró en el templo anunciando el cumplimiento de los días de la consagración para que / de modo que fuese presentada la ofrenda por cada uno de ellos». Esta polivalencia de ἕως οὗ no nos extrañará si tenemos en cuenta el valor final de la conjunción hebreo-araméa כִּי que defendemos como sustrato semítico de las conjunciones temporales griegas. El ejemplo que acabamos de estudiar<sup>26</sup> confirma nuestra hipótesis de que también en el griego del Nuevo Testamento tales conjunciones poseen un claro matiz final.

<sup>22</sup> Cf. Nm 19,9ss; especialmente el v.12. Esta misma interpretación, aunque menos elaborada, es la que ofrece G. Stählin, *Die Apostelgeschichte*, 278.

<sup>23</sup> La referencia a este séptimo día de la purificación de Pablo se explicaría mejor con la variante textual de D: συντελουμένης δὲ τῆς ἑβδόμης ἡμέρας.

<sup>24</sup> El autor, al estilizar el relato del viaje de Pablo, no distingue estos dos acontecimientos, pues habría debido explicar, al mismo tiempo, la diferencia de vocabulario entre ἀγνισμός (= purificación del nazireato) y ἀγνίζομαι (= purificarse). Su intención, por otra parte, no era indicar cómo se realizaban estos ritos. Cf. E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 548-549.

<sup>25</sup> C.K. Barrett, *The Acts of the Apostles*, II (ICC), Edinburgh 1998, 1016, opina que «es posible que la forma original (o una forma original) del texto occidental tuviese ὅπως προσερχθῆναι, una lectura que no aparece más en testigos existentes».

<sup>26</sup> Todavía podemos añadir el texto de Hch 25, 21: ἕως οὗ ἀναπέμψω αὐτὸν πρὸς Καίσαρα donde es claro que, al menos implícitamente, está contenida la idea

### 3. El reino de la bestia (Ap 17,17)

El capítulo 17 del Apocalipsis está dedicado a describir el castigo que la famosa ramera, símbolo de Roma, recibirá por parte de Dios<sup>27</sup>. Las palabras del ángel, inaugurando la visión, preparan al lector a presenciar este espectáculo: «Ven —dice el vidente—, que te voy a mostrar el castigo de la célebre ramera» (17,1). Al comienzo del capítulo 18, otro ángel proclama cumplido este castigo: «Cayó, cayó la gran Babilonia» (v.2). Para realizar su plan (17,17), Dios se sirve de la misma bestia sobre la que aparece sentada la mujer (17,3), símbolo del emperador Nerón, muerto ya, pero que, según una creencia popular de la que se hace eco el autor, aparecería de nuevo (v.8: «ya no es, pero va a subir del abismo»). Los diez cuernos de la bestia representan diez reyes vasallos (v.12), aliados de Nerón, que participarán en la destrucción de la prostituta (v.16). En este contexto, dice el verso 17:

«Porque Dios puso en sus corazones el que ejecutasen su designio, y que ejecutasen un mismo designio, y entregasen su reino a la bestia, hasta que se cumpliesen las palabras de Dios (ἄχρι τελεσθήσονται οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ)»<sup>28</sup>.

La frase principal ἔδωκεν εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν es un hebraísmo que corresponde a la fórmula אֶל-לִבָּם יָדָן<sup>29</sup>, conocida en el Antiguo Testamento (Neh 7,5; Jr 31,33; cfr. 1Tes 4,8; Heb 8,10). La frase καὶ ποιῆσαι μίαν γνώμην parece ser una glosa de 17,13

de fin: «para enviarlo al César». En cierto modo es absurdo aquí el sentido temporal de «hasta que», si se lo especifica mediante «lo envíe al César»; era innecesario puntualizar que lo tendría en prisión «hasta que lo enviara al César». Una vez enviado era natural que no lo tendría custodiado. Quizá por eso, algunos autores recurren a la glosa «hasta que pueda enviarlo». Cf. G. Stählin, *Die Apostelgeschichte*, 501, y la traducción de Nacar-Colunga.

<sup>27</sup> Para la estructura literaria de este capítulo y el simbolismo de la ramera y la bestia véase M.E. Boismard, «L'apocalypse ou des apocalypses», RB 56 (1949) 507-541, 512-516. También E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16), Tübingen 1953. Para el tema de los reyes, representados en los diez cuernos, puede consultarse M. Migéns, *Los Reyes de Apc 17, 19ss*: EstBib 32 (1973) 5-24.

<sup>28</sup> Ap 17,17. Traducción de J.M. Bover-J. O'Callaghan, *Nuevo Testamento*, ad loc.

<sup>29</sup> E.B. Allo, *Saint Jean, L'Apocalypse* (EtB), Paris 1921, 253; R.H. Charles, *The Revelation of St. John*, II (ICC), Edinburgh 1920, 73; en la p. 342 presenta las variantes textuales de 17,17.



(«ellos están de acuerdo para dar a la bestia su fuerza y su poder»), pues su presencia es superflua después de ποιῆσαι τὴν γνώμην αὐτοῦ que es explicado por δοῦναι τὴν βασιλείαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ<sup>30</sup>.

Nuestro interés se centra sobre todo en la última frase donde aparece la conjunción ἄχρι. Para comprender su valor y decidir, por consiguiente, el modo de traducirla es preciso conocer, en primer lugar, qué quiere decir el autor cuando alude a «las palabras de Dios» que tienen que cumplirse. La expresión οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ aparece dos veces en el Apocalipsis: aquí y en 19,19. En este último texto hace referencia a la promesa, dirigida a los bienaventurados, de entrar en el banquete de bodas del Cordero. El sentido de 17,17 hay que deducirlo, según G. Kittel<sup>31</sup>, de otro texto paralelo, Ap 10,7, que dice así: «Se consumó ya el misterio de Dios (ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ) según la buena nueva que él había dado a sus siervos los profetas»<sup>32</sup>.

Este último texto se sitúa también en la perspectiva de un castigo inminente, el que seguirá al sonido de la séptima trompeta. El autor, siguiendo de cerca el texto de Dn 12,7, quiere responder a la pregunta de quienes sufren persecución: ¿por cuánto tiempo durará esta prueba<sup>33</sup>. La respuesta es dada en Ap 10, 6-7: Ya no habrá que esperar más, sino que cuando suene la séptima trompeta se consumará el misterio de Dios anunciado a sus profetas. Este «misterio de Dios», dice G. Bornkamm, no es otra cosa que «el secreto plan escatológico de Dios revelado a sus siervos y profetas»; el cumplimiento de este «divino μυστήριον» es invocado anticipadamente ya en 10,7; con él termina el tiempo<sup>34</sup>. Con la cita de Dn 12,7 el autor muestra su convicción de que «el fin vendrá como un cumplimiento de la profecía»<sup>35</sup>. Si, como ha señalado M.E. Boismard, Ap 11,14-18 es la continuación de 10,7

<sup>30</sup> R.H. Charles, *The Revelation*, 73.

<sup>31</sup> G. Kittel, *λόγος*: TDNT 4 (1969) 123. Este verso también pertenece, como 17,17, al texto I señalado por M.E. Boismard, *L'apocalypse*, 511.

<sup>32</sup> Traducción de J.M. Bover-J. O'Callaghan, *Nuevo Testamento*, ad loc. Seguimos la interpretación de variantes textuales propuesta por B.M. Metzger, *A Textual Commentary*, 745.

<sup>33</sup> M. Kiddle, *The Revelation of St. John* (MNTC), London 1947, 172: «el juramento del ángel es un eco de Dn 12,7. Cumple un propósito similar. Ambos pasajes son una respuesta a la cuestión: Cuanto tiempo...».

<sup>34</sup> G. Bornkamm, *μυστήριον*: TDNT 4 (1969) 824. Véase también la interpretación de A. Feuillet, *Le chapitre 10 de l'Apocalypse. son apport dans la solution du problème eschatologique*, en *Études Johanniques*, Paris 1962, 239.

<sup>35</sup> M. Kiddle, *The Revelation*, 172.

en el texto I, el pasaje cobra así una gran claridad y fuerza dramática: al anuncio del ángel sucede inmediatamente su cumplimiento<sup>36</sup>.

Volvamos ahora al texto de Ap 17,17. También en él, la expresión οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ hace referencia a las profecías que revelan el plan de Dios y que se cumplirán inexorablemente. El v.16, en efecto, describe el castigo de la ramera en estos términos: «... la dejarán desolada y desnuda, comerán sus carnes y la consumirán por el fuego». Ahora bien, cada una de estas expresiones responde, como hace notar R.H. Charles<sup>37</sup>, a las que tenemos en Ez 23,25-29, donde se nos narra el castigo de Jerusalén. Allí, la ciudad santa, a causa de su infidelidad considerada como «prostitución», será arrancada de su esplendor hasta quedar desnuda (v.29), maltratada en sus carnes y consumida por el fuego (v.25). No es, pues, difícil encontrar en estas palabras del profeta la pauta de la que se sirve el autor para describir a su vez la ruina de Roma. Son los λόγοι τοῦ θεοῦ que tienen que cumplirse. «Es probable —escribe M. Kiddle a propósito de la profecía de Ezequiel— que sean aquellas palabras de Dios que Juan espera que se cumplan en la destrucción del imperio por mano de la Bestia con sus aliados partos, los diez cuernos»<sup>38</sup>.

El plan de Dios —γνώμην—<sup>39</sup>, puesto en el corazón de los diez reyes, es presentado por el autor como el cumplimiento de lo anunciado por el profeta que vuelve a cobrar actualidad. Así lo indica también la partícula γάρ que une el v.16 y el 17. En este contexto de cumplimiento de las profecías es evidente que la traducción de ἄχρι por un «hasta que» temporal no hace sentido. ¿Qué quiere decir que Dios les inspiró realizar su designio

<sup>36</sup> M.E. Boismard, *L'apocalypse*, 510-511; para el capítulo 11 véase las páginas 533ss.

<sup>37</sup> R.H. Charles, *The Revelation*, 73: «El autor de esta fuente debe haber tenido Ez 23,25-29 ante él, aunque no la LXX. Reproduce el pensamiento pero no la forma del hebreo». Esta referencia a Ezequiel es notada también por E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes* (NTD 11), Göttingen 1960, 88; T.F. Glasson, *The Revelation of John* (CBC), Cambridge 1965, 100; M. Kiddle, *The Revelation*, 357, piensa también en una referencia a Ezequiel, pero no al capítulo 23,25-29, sino a 16,35ss, donde se describe también, en términos semejantes, el castigo de Jerusalén.

<sup>38</sup> M. Kiddle, *The Revelation*, 357. Cf. también para la expresión λόγοι τοῦ θεοῦ, referida a las profecías, R.H. Charles, *The Revelation*, 73; G. Kittel, *λόγος*, 123; J. Massyngberde Ford, *Revelation* (AncB 38), New York 1975, 292: «λόγοι puede simplemente significar oráculos».

<sup>39</sup> R. Bultmann: γνώμη: TDNT 1 (1968) 717; J. Massyngberde Ford, *Revelation*, 292.

hasta que se cumpliesen sus palabras? Afirmar esto sería una redundancia inútil, puesto que, una vez cumplidas las «palabras de Dios», su designio llega también a la consumación. Todo cambia, sin embargo, si traducimos ἄχρι por «para que» o «de modo que». El conjunto del párrafo goza entonces de gran transparencia: después de haber aludido a la profecía de Ezequiel, el autor puede muy bien decir que el plan de Dios se realizará para que se cumplan sus palabras:

«Los diez cuernos que ves y la bestia aborrecerán a la ramera y la dejarán desolada y desnuda, comerán sus carnes y la consumirán por el fuego, pues Dios les puso en su corazón realizar su designio (y ponerse de acuerdo en): dar su soberanía a la bestia para que/de modo que se cumplan las palabras de Dios».

A la finalidad contenida en la frase «puso en su corazón realizar su designio» responde perfectamente la que se introduce con ἄχρι, «... para que se cumplan las palabras de Dios». Esta traducción, por añadidura, no debe resultar extraña al lector del Nuevo Testamento, puesto que evoca una fórmula muy familiar que se repite como un leitmotif en sus escritos: «esto sucedió para que se cumpliera la Escritura». Con esta fórmula, el autor sagrado expresa la unidad de la historia de salvación que tiene, en el Antiguo, la etapa de promesa y, en el Nuevo Testamento, la de cumplimiento. Cada acontecimiento salvífico no es una obra fruto del azar, sino de la fidelidad de Dios que cumple sus promesas. Tal es el sentido de los verbos τελέω y πληρόω<sup>40</sup> que aparecen en estas fórmulas. Esto es lo que quiere decir el autor del Apocalipsis cuando interpreta la caída de Roma como el cumplimiento de los λόγοι τοῦ θεοῦ, es decir, de los «dichos divinos que ordenan el futuro, aquellos sobre los acontecimientos esperados del último tiempo»<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Según G. Delling, τελέω: TDNT 8 (1972) 57-61, esp. 56-60, el verbo τελέομαι es utilizado para describir los acontecimientos relacionados con el fin de los tiempos (Ap 15,1; 17,17), o el plan secreto de Dios (Ap 10,7), que se cumple sobre todo en Jesús. En relación con el cumplimiento de la Escritura aparece en Lc 18,31; 22,37; Jn 19,28. La única vez que aparece en Hechos está también en relación con el cumplimiento de la Escritura (Hch 13,29). Sobre la utilización de ἵνα y ὅπως en estas fórmulas de cumplimiento, véase lo que dice el mismo autor en su artículo πληρόω: TDNT 6 (1969) 286-298, especialmente en la página 296.

<sup>41</sup> G. Delling, τελέω, 59-60.

## ÍNDICES

Apocalipsis	175	180
Ca 2, 1-4	75	180
Ca 17, 12	101	180
Ca 22, 20	70	
Ca 22, 27-28	214	
Ca 23, 5	61	
1 Corintios		175
1Co 12, 1	100	175
1Co 13	75	175
1Co 14, 1	84, 22, 27	
1Co 14, 2	89, 94, 97	
1Co 14, 3	90	
1Co 14, 31	38	
1Co 14, 37	100	
1 Corintios		175
1Co 12, 1	75	175
1Co 13	75	175
1Co 14, 1	84, 22, 27	
1Co 14, 2	89, 94, 97	
1Co 14, 3	90	
1Co 14, 31	38	
1Co 14, 37	100	
1 Corintios		175
1Co 12, 1	75	175
1Co 13	75	175
1Co 14, 1	84, 22, 27	
1Co 14, 2	89, 94, 97	
1Co 14, 3	90	
1Co 14, 31	38	
1Co 14, 37	100	
1 Corintios		175
1Co 12, 1	75	175
1Co 13	75	175
1Co 14, 1	84, 22, 27	
1Co 14, 2	89, 94, 97	
1Co 14, 3	90	
1Co 14, 31	38	
1Co 14, 37	100	
1 Corintios		175
1Co 12, 1	75	175
1Co 13	75	175
1Co 14, 1	84, 22, 27	
1Co 14, 2	89, 94, 97	
1Co 14, 3	90	
1Co 14, 31	38	
1Co 14, 37	100	

# ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

## Génesis

Gn 9,4-6	75
Gn 17,12	105
Gn 28,20	97
Gn 42,27-28	214
Gn 43,9	62

## Éxodo

Ex 12,26	139
Ex 24	79
Ex 24,8	81, 82, 87, 89, 90, 91, 92
Ex 32,32	231
Ex 39,14s	131

## Levítico

Lv 17,10-40	75
-------------	----

## Números

Nm 5,11-31	180
Nm 6,1-21	233
Nm 19,9ss	236
Nm 19,12	236

## Deuteronomio

Dt 19,10	179
Dt 23,5	54

## 1Samuel

1Sm 18,13	175
1Sm 18,16	175

## 1Reyes

1Re 3,9	175
---------	-----

## 1Crónicas

1Cr 1,1-13	175
1Cr 11,2	175

## 2Crónicas

2Cr 1,10	175
2Cr 1,11	175
2Cr 21,17	59

## Esdras

Esd 4,15	54
Esd 5,11	100, 220
Esd 6,2	73
Esd 6,17	107

## Nehemías

Neh 7,5	237
---------	-----

## Judit

Jdt 6,2	165
---------	-----



<b>1Macabeos</b>		Is 62,1	127
1Mac 3,49-51	233	Is 62,6-7	127
		Is 66,14-16	117
<b>Job</b>			
Job 27,13	210	<b>Jeremías</b>	
		Jr 31(38)	79, 90
<b>Salmos</b>		Jr 31-34	87
Sal 13,6	55	Jr 31,11	89
Sal 17,4-5	97	Jr 31,31	87, 89, 90, 91, 93
Sal 18,28	96	Jr 31,31ss	81, 82
Sal 27,5	59	Jr 31,31-34	87, 90
Sal 33,4	95	Jr 31,33	237
Sal 57,5	106	Jr 38,31	90
Sal 71,6	99		
Sal 85,5	105	<b>Ezequiel</b>	
Sal 89,3s	89	Ez 16,35ss	239
Sal 94,10	72	Ez 23,25	239
Sal 101,5	63	Ez 23,25-29	239
Sal 123,2	131	Ez 23,29	239
Sal 139,14	215	Ez 34,23s	89
<b>Eclesiastés</b>		<b>Daniel</b>	
Ecl 2,3	131	Dn 3,1	55, 96, 219
Ecl 10,20	166	Dn 3,15	231
		Dn 3,21	107
<b>Sabiduría</b>		Dn 3,24	96
Sab 9,12	176	Dn 4,16	55
		Dn 4,29	131
<b>Isaías</b>		Dn 5,2	73
Is 28,24	64	Dn 5,6	219
Is 33,17s	108	Dn 5,27	107
Is 42	91	Dn 6,18	107
Is 42,6	89, 91, 92	Dn 6,25	108
Is 49	91	Dn 7,14	107
Is 49,8	89, 91, 92	Dn 7,16	206
Is 51,17	220	Dn 7,22	107
Is 51,22	220	Dn 11,36	133
Is 52,15	92	Dn 12,7	238
Is 53	91, 92		
Is 53,10-12	192	<b>Amós</b>	
Is 55,1-3	91, 92	Am 3,11	215

<b>Jonás</b>		Mc 14,25	119, 120, 122, 123, 124
Jon 4,5	131	Mc 14,36	221
<b>Zacarías</b>		Mc 15,20	207
Zac 3,7	176	Mc 15,24	207
<b>Malaquías</b>		<b>Lucas</b>	
Mal 1,2-3	59	Lc 2,15	131, 132
<b>Mateo</b>		Lc 3-24	94
Mt 10,1	229	Lc 4,21	165
Mt 10,40	213	Lc 4,29	229
Mt 13,44	100, 220	Lc 7,36-50	224
Mt 17,2	207	Lc 9,45	229
Mt 21,18-21	232	Lc 9,52	229
Mt 21,42	165	Lc 12,50	131, 132
Mt 22,44	133	Lc 13,1-3	182
Mt 26,29	115, 123	Lc 13,1-5	232
Mt 27,1	229	Lc 13,6-9	229
Mt 27,31	207	Lc 13,8-9	229
Mt 27,35	207	Lc 13,9	229-232
Mt 27,51-53	109	Lc 13,9b	231
Mt 28,9	214	Lc 13,21	132
<b>Marcos</b>		Lc 18,31	240
Mc 1,27	93	Lc 19,42	231
Mc 5,28	207	Lc 20,20	229
Mc 9,3	207	Lc 20,43	133
Mc 10,32-45	193	Lc 21,24	127
Mc 10,45	228	Lc 22,1-38	123
Mc 10,50	207	Lc 22,15	104
Mc 12,36	133	Lc 22,15-18	103, 121, 122, 123, 124
Mc 13,24-27	116	Lc 22,16	106, 119
Mc 13,30	133	Lc 22,17-18	110
Mc 14,2	165	Lc 22,18	119, 120, 121, 122, 143
Mc 14,9	128	Lc 22,19	212
Mc 14,15	75	Lc 22,19-20	122, 123
Mc 14,17ss	187	Lc 22,20	87, 94
Mc 14,22-24	122	Lc 22,27	193, 194, 228
Mc 14,22-25	86, 123	Lc 22,29	87
Mc 14,24	75, 87, 92, 95		

Lc 22,37	240	Jn 13,6-8	198
Lc 23,34	207	Jn 13,6-10	196
Lc 24,30	142	Jn 13,6-10a	198
<b>Juan</b>		Jn 13,6-11	196, 200, 201, 202
Jn 3,21	165	Jn 13,7	201, 211, 224
Jn 3,35	206	Jn 13,7-8	202, 210, 211
Jn 6	39	Jn 13,8	188, 210
Jn 6,39	206	Jn 13,8-9	198
Jn 6,51-58	136, 146	Jn 13,9-10abc	198
Jn 6,51c-58	140, 199	Jn 13,10	192, 194, 202, 226
Jn 6,54	143	Jn 13,10-11	196
Jn 9,2	229	Jn 13,10b-11	194, 197, 198, 202
Jn 10,28-29	206	Jn 13,10de-11	198
Jn 11,57	229	Jn 13,11	202, 226
Jn 12,24-25	197	Jn 13,12	196, 198, 201, 211
Jn 13	9, 193, 194, 199, 201	Jn 13,12-15	188, 189, 211, 212
Jn 13-17	123	Jn 13,12-17	196, 198, 223, 224
Jn 13,1	187, 196, 201, 203, 205, 206	Jn 13,12-20	197, 198, 200, 201, 202
Jn 13,1a	198	Jn 13,14	200, 213, 227, 228
Jn 13,1-3	197, 198, 201	Jn 13,14-17	202
Jn 13,1-4	201	Jn 13,14-20	212
Jn 13,1b-4	198	Jn 13,15	200, 213, 214, 217, 228
Jn 13,1-17	200	Jn 13,16	196, 202, 212, 213, 217, 218, 222
Jn 13,1-20	191, 196-202, 224, 226, 228	Jn 13,17	198, 200, 211, 212, 217, 218, 219
Jn 13,1-38	199	Jn 13,17-18	196
Jn 13,2	197, 202-205	Jn 13,18	202
Jn 13,2b	201, 205	Jn 13,18-19	202
Jn 13,2ss	187	Jn 13,18-20	198
Jn 13,2-4	202		
Jn 13,2-11	197		
Jn 13,2-17	187		
Jn 13,3	196, 201, 203, 205, 206		
Jn 13,4	203, 205, 207		
Jn 13,4-5	198, 201		
Jn 13,4-6	198		
Jn 13,5	198		

Jn 13,19	199	Rm 14,1	161
Jn 13,20	196, 202, 212, 213, 222	Rm 14,2	161
Jn 13,20-26	197	Rm 14,22s	184
Jn 13,26	202	<b>1Corintios</b>	
Jn 13,27	201, 205	1Cor 1,10-12	49, 50
Jn 13,30	226	1Cor 2,1	139
Jn 18,11	221	1Cor 2,6	165
Jn 19,2	207	1Cor 3,1-3	162
Jn 19,23	207, 208	1Cor 4,3	184
Jn 19,23-24	208	1Cor 4,4-5	116
Jn 19,28	240	1Cor 4,5	116
Jn 19,34	199	1Cor 4,7	171
Jn 20,31	16	1Cor 5,1-13	162
<b>Hechos de los Apóstoles</b>		1Cor 5,2	229
Hch 1,15	54	1Cor 5,7	128
Hch 2,1	54	1Cor 6,1-11	162
Hch 2,44	54	1Cor 6,2	165
Hch 2,46	145	1Cor 6,12-20	162
Hch 10,4	128	1Cor 6,17	16, 186
Hch 10,10	49	1Cor 6,19-20	186
Hch 10,41	143	1Cor 7,26	182
Hch 13,29	240	1Cor 8,9	161
Hch 18,18	233	1Cor 8,11	161
Hch 20,11	49	1Cor 9,14	139
Hch 21,19	233	1Cor 9,22	161
Hch 21,22	233	1Cor 9,24	229
Hch 21,24	234, 235	1Cor 10,3s	68, 84, 85
Hch 21,26	233-236	1Cor 10,4	154
Hch 21,27	235	1Cor 10,14-22	39
Hch 25,21	236	1Cor 10,16	68, 82, 85, 102, 168, 169, 225
<b>Romanos</b>		1Cor 10,16ss	102, 168
Rm 1,8	139	1Cor 10,16-17	169
Rm 2,16	116	1Cor 10,17	102, 169
Rm 5,6	161	1Cor 10,20	154
Rm 6,3	172	1Cor 10,21	10, 102
Rm 7,4	157	1Cor 10,21b	102
Rm 11,25	127	1Cor 11	13
Rm 14	159	1Cor 11,2-16	162
		1Cor 11,17	41, 162, 185

1Cor 11,17-22	39, 42, 149, 185	1Cor 11,26-30	173
1Cor 11,17-34	9, 10, 39, 40, 71, 152, 154, 161, 173	1Cor 11,26-32	173
1Cor 11,18	41, 42, 54, 55, 164	1Cor 11,26-34	113, 149
1Cor 11,18-19	49, 50	1Cor 11,27	114, 135-137, 157, 167, 168, 173, 177, 178, 183, 184
1Cor 11,18-20	177	1Cor 11,27-28	173
1Cor 11,18-22	173, 185	1Cor 11,27-29	135, 137, 146
1Cor 11,19	43, 50, 51, 161, 162, 164, 183	1Cor 11,27-30	126
1Cor 11,20	9, 42, 44, 51, 54, 57, 58, 91	1Cor 11,27-32	185
1Cor 11,21	42, 43, 53, 56, 58, 145	1Cor 11,27-34	149, 173, 183
1Cor 11,20-21	42	1Cor 11,28	137, 159, 182, 183
1Cor 11,20-22	64	1Cor 11,29	137, 146, 151, 152, 155-159, 162, 164, 166-171, 173, 174, 176, 177, 178, 180, 183-185
1Cor 11,22	10, 48, 60, 61, 169, 186	1Cor 11,29b	169
1Cor 11,22-26	86	1Cor 11,29-30	43, 179
1Cor 11,23	68, 136	1Cor 11,29-34	117
1Cor 11,23s	68, 71, 82	1Cor 11,30	151-164, 166, 172, 174, 180, 185
1Cor 11,23-25	80, 122, 149, 173	1Cor 11,30b	159
1Cor 11,23b-25	122	1Cor 11,30-32	173
1Cor 11,23-27	101	1Cor 11,31	159, 171, 172, 184, 185
1Cor 11,23-32	185, 186	1Cor 11,31-32	158, 163, 172
1Cor 11,24	136, 168	1Cor 11,32	185
1Cor 11,24-25	44, 102	1Cor 11,33	41, 43, 44, 46, 47, 58, 61, 62
1Cor 11,25	67, 70, 71, 77, 84, 85, 87, 89, 90, 94, 98, 114, 136, 138	1Cor 11,33s	173
1Cor 11,26	9, 83, 113-119, 121-125, 127, 130, 132-135, 137-144, 147, 173, 229	1Cor 11,33-34	61, 62, 186
1Cor 11,26ss	125	1Cor 11,34	41, 48, 49, 61, 62, 63, 182, 185
1Cor 11,26-29	84, 136	1Cor 11,34a	63
1Cor 11,26-29a	169		

1Cor 12,10	184	1Tes 4,8	237
1Cor 14,11	165	1Tes 4,13	164
1Cor 14,23	54	1Tes 5,2	116
1Cor 14,29	184	1Tes 5,4	229
1Cor 14,33	173	1Tes 5,21	184
1Cor 14,33b-36	162		
1Cor 15,23	115	<b>2Tesalonicenses</b>	
1Cor 15,23s	119	2Tes 1,3-11	117
1Cor 15,25	127, 133	2Tes 1,4-5	116
1Cor 16,22	124, 125, 126, 146	2Tes 1,7	116
		2Tes 1,7b	116
		2Tes 1,8	116
<b>2Corintios</b>		2Tes 1,8a	116
2Cor 1,5	172	2Tes 1,9	117
2Cor 3	82, 91	2Tes 1,10	116, 117
2Cor 3,4-6	98	2Tes 1,12	229
2Cor 4,17	172	2Tes 2,3	116
2Cor 7,9	172		
2Cor 8,14	229	<b>Hebreos</b>	
		Heb 1,13	133
<b>Gálatas</b>		Heb 5,8	172
Gál 1,6-9	159	Heb 6,6	179
Gál 3,15s	87	Heb 8,10	237
Gál 3,19	130	Heb 9,16	87
		Heb 10,13	133
<b>Efesios</b>		Heb 10,29	179
Ef 5,6	116	Heb 12,6-11	172
		Heb 12,24	92
<b>Filipenses</b>			
Flp 1,15-18	159	<b>Santiago</b>	
Flp 1,17	139	Sant 1,1	159
Flp 1,18	139	Sant 2,1-13	159
Flp 2,5-11	207		
<b>Colosenses</b>		<b>Juan</b>	
Col 1,24	172	1Jn 3,16	228
Col 1,28	139	1Jn 4,1	184
Col 3,6	116	1Jn 5,6	144
<b>1Tesalonicenses</b>		<b>Judas</b>	
1Tes 4,1-8	159	Jds 1	165



**Apocalipsis**

Ap 3,1	163	Ap 17,8	237
Ap 3,20	144	Ap 17,12	237
Ap 5	119	Ap 17,13	237
Ap 10,6-7	238	Ap 17,16	237, 239
Ap 10,7	238, 240	Ap 17,17	237-240
Ap 11,14-18	238	Ap 18	237
Ap 15,1	240	Ap 18,2	237
Ap 17,1	237	Ap 19,19	238
Ap 17,3	237	Ap 22,20	124, 146

**ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS**

Aalen, S.: 178-179	Betz, J.: 68, 69, 78, 81, 89, 91, 92, 93, 113, 149, 154, 168, 170
Abel, F.M.: 165	Beutler, J.: 192
Aland, B.: 93	Bieringer, R.: 67, 75
Aland, K.: 61, 93, 150, 230	Black, M.: 201, 232
Allo, E.B.: 10, 39, 42, 47, 48, 50, 52, 54, 60, 63, 78, 86, 113, 114, 118, 135, 152, 153, 155, 170, 237	Blass, F.: 114, 130, 133, 231
Alonso Schökel, L.: 152, 156, 208, 234	Boismard, M.E.: 136, 192, 196, 197, 203, 206, 211, 212, 232, 237, 238, 239
Audet, J.P.: 117, 140, 142	Bornkamm, G.: 45, 78, 79, 80, 83, 101, 118, 119, 120, 124, 138, 154, 186, 238
Ayán, J.J.: 103	Bover, J.M.: 113, 184, 217, 230, 237, 238
Bacon, B.W.: 139, 227	Box, G.H.: 140
Baehrens, W.A.: 177	Braun, F.: 190, 194, 195
Baltensweiler, H.: 120	Braun, H.: 173
Balz, H.: 93	Brown, F.: 175, 176
Barbaglio, G.: 40, 45, 46, 48, 50, 52, 53, 60, 62, 63, 90, 139	Brown, R.E.: 120, 136, 190, 196, 197, 201, 203, 205, 211, 212, 213, 222
Barnes, A.: 151, 182	Büchsel, F.: 175
Barrett, C.K.: 71, 75, 116, 117, 118, 139, 141, 155, 173, 193, 236	Bultmann, R.: 145, 196, 201, 203, 217, 239
Barth, M.: 119, 145, 146, 147	Burney, C.F.: 201
Bauer, H.: 96, 232	Cantera, F.: 42, 52
Bauer, W.: 93, 165, 171, 208, 221, 231	Carrón Pérez, J.: 12, 98
Baumgarten, J.: 93	Charles, R.H.: 237, 238, 239
Behm, J.: 124, 129, 138, 140	Chrupcala, L.D.: 40, 43, 44, 45, 47, 167, 168, 173
Benoit, P.: 77, 78, 102, 121, 122, 123, 128, 136, 141, 232	
Betz, H.D.: 52, 61	

- Colunga, A.: 42, 44, 103, 188, 230, 234, 237  
 Conzelmann, H.: 45, 118, 119  
 Coppens, J.: 113, 115, 118, 120, 136, 138, 140  
 Córdoba, J.M.: 103  
 Cremer, F.G.: 114, 119  
 Cremer, H.: 171  
 Cullmann, O.: 141, 142, 144, 145, 147  
 Da Fonseca, L.G.: 78, 86, 88  
 Dahl, N.A.: 141  
 Dahood, M.: 55, 59, 63, 72, 95, 96, 97, 99, 105, 106, 208, 215, 218  
 Dalman, G.: 220  
 Darlap, A.: 141  
 David, J.E.: 99  
 De Boer, P.A.H.: 140  
 Debrunner, A.: 114, 130, 133, 231  
 Delebecque, E.: 207  
 Dellling, G.: 135, 136, 137, 138, 139, 143, 240  
 De Maldonado, J.: 207, 208  
 Denzinger, H.: 13  
 Derrett, J.D.M.: 188, 194, 212, 225  
 Destro, A.: 192  
 De Vaux, R.: 233  
 Dillard, R.B.: 175  
 Dodd, C.H.: 9, 201, 204  
 Dreyfus, F.: 211  
 Dunn, J.D.G.: 192, 197, 206  
 Dupont, J.: 123, 141  
 Ehrhardt, A.: 170-174, 183, 185  
 Ellis, E.E.: 170  
 Ellis, W.: 140  
 Engberg-Pedersen, T.: 119  
 Ernst, J.: 230  
 Evans, E.: 156  
 Eynikel, E.: 165  
 Fabris, R.: 118, 185  
 Farmer, W.R.: 150  
 Fee, G.D.: 50, 51, 54, 56, 63, 72, 118, 137, 139, 164, 167, 178, 182, 183, 184, 185, 186  
 Ferguson, E.: 54  
 Feuillet, A.: 238  
 Fitzmyer, J.A.: 204, 209  
 Franco Martínez, C.A.: 131, 132  
 Friedrich, G.: 83  
 Friedrich, J.: 118  
 Fuchs, A.: 130  
 Funk, R.W.: 133  
 García Pérez, J.M.: 12, 64, 65, 98, 103, 165, 166  
 Gaventa, B.R.: 114, 116, 139  
 Gehman, H.S.: 175  
 Glasson, T.F.: 239  
 Godet, F.: 118, 119, 153, 163  
 Goetz, G.K.: 69  
 Grässer, E.: 86, 87, 89, 90, 91, 98  
 Grelot, P.: 9, 88  
 Grosheide, F.W.: 118, 156  
 Grundmann, W.: 230  
 Haenchen, E.: 235, 236  
 Hahn, F.: 122, 123, 124, 125, 143  
 Harrington, D.J.: 209  
 Hauck, F.: 235  
 Hauspie, K.: 165  
 Heinrich, C.F.G.: 118  
 Hengel, M.: 120  
 Héring, J.: 118  
 Hertrich, V.: 175  
 Herranz Marzo, M.: 59, 64, 65, 103

- Higgins, A.J.B.: 75, 87, 153, 157, 187  
 Hofius, O.: 46, 48, 56, 69, 73, 74, 78, 84, 85, 101, 114, 117, 118, 124, 125, 127, 129, 133, 134, 139, 224  
 Holsten, C.: 119  
 Holtzmann, H.J.: 122  
 Howard, W.F.: 130, 133, 229  
 Humbert, J.: 165  
 Hünemann, P.: 13  
 Hunter, A.M.: 201  
 Hurd Jr, J.C.: 152, 155  
 Iglesias, M.: 42, 52  
 Irwin, W.H.: 64, 108  
 Jacquier, E.: 49, 234, 235  
 Jeremias, J.: 48, 49, 70, 71, 78, 87, 89, 98, 100, 101, 114, 118, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 135, 138, 139, 140, 165, 168, 187, 194, 197, 216, 217, 220, 226, 233  
 Jones, D.: 128, 129, 130, 140  
 Jossa, G.: 206  
 Joüon, P.: 59, 105, 131, 132, 206, 208, 219, 231  
 Karrer, M.: 90  
 Käsemann, E.: 11, 45, 78, 81, 83, 84, 85, 90, 101, 118, 149, 167, 168, 173, 183  
 Kertelge, K.: 122, 192  
 Kiddle, M.: 238, 239  
 Kieffer, R.: 226  
 Kilmartin, E.J.: 83  
 Kittel, G.: 171, 217, 238, 239  
 Klauck, H.J.: 10, 11, 40, 85, 86, 87, 120, 127, 161, 167, 173, 179  
 Klawans, J.: 75  
 Kögel, J.: 171  
 Kraeling, E.G.: 218  
 Kremer, J.: 156, 157  
 Kuhn, H.W.: 197  
 Kuhn, K.G.: 124, 125, 126  
 Kümmel, W.G.: 153  
 Kuss, O.: 118  
 Lagrange, M.J.: 87, 88, 187, 189, 191, 193, 205, 206, 207, 213, 226, 230  
 Lamouille, A.: 136  
 Lampe, G.W.H.: 150  
 Lampe, P.: 10, 41, 45, 46, 47, 60, 80  
 Langevin, P.E.: 116, 118, 125, 144, 146  
 Leander, P.: 80, 96, 232  
 Le Déaut, R.: 140  
 Leenhardt, F.J.: 221  
 Léon-Dufour, X.: 39, 40, 44, 46, 57, 123  
 Lietzmann, H.: 113, 118, 153  
 Ljungvik, H.: 130  
 Lohmeyer, E.: 134, 139, 140, 191, 222, 225, 237  
 Lohse, E.: 239  
 Lohse, W.: 190  
 Loisy, A.: 190, 191, 230  
 Lovering, E.H.: 119  
 Lust, J.: 165  
 Maccoby, H.: 68  
 Manns, F.: 189, 194, 197, 199, 211, 225, 226  
 Manson, T.W.: 201  
 Marshall, I.H.: 47, 48, 70  
 Marshall, J.T.: 131  
 Marxsen, W.: 79  
 Massyngberde Ford, J.: 239  
 Mayser, E.: 130  
 Messing, G.M.: 165  
 Merz, A.: 40  
 Metzger, B.M.: 13, 230, 238

- Meyer, R.: 131  
 Michaels, J.R.: 225  
 Migéns, M.: 237  
 Milligan, G.: 165  
 Moffatt, J.: 156  
 Moloney, F.J.: 136, 199, 211  
 Montgomery, J.A.: 175  
 Moule, C.F.D.: 125, 143, 145, 150  
 Moulton, J.H.: 130, 133, 165, 229  
 Muñoz Iglesias, S.: 132  
 Nácar, E.: 42, 44, 103, 188, 230, 234, 237  
 Nestle, E.: 61  
 Neuenzeit, P.: 42, 52, 57, 77, 124, 152, 154, 169, 172, 173, 174, 183  
 Niebuhr, R.R.: 150  
 Niemand, Ch.: 190, 198  
 O'Callaghan, J.: 113, 184, 217, 230, 237, 238  
 O'Connor, J.M.: 134, 179  
 Oepke, A.: 78  
 Ortega y Gasset, J.: 14  
 Orr, W.F.: 118  
 Padovese, L.: 192  
 Palacios, L.: 107  
 Pesce, M.: 151, 152, 153, 154, 170, 178, 180, 182, 192  
 Pesch, R.: 73, 74, 92, 122, 123, 124  
 Peters, E.H.: 113  
 Plummer, A.: 74, 114, 115, 118, 156, 161, 171, 181, 182, 231  
 Pöhlmann, W.: 118  
 Ratzinger, J.: 16  
 Reicke, B.: 120  
 Rengstorff, K.H.: 230  
 Richter, G.: 190, 191, 197  
 Robertson, A.: 74, 114, 115, 118, 156, 161, 171, 181, 182  
 Robinson, J.A.T.: 192, 193  
 Roloff, J.: 63  
 Ruckstuhl, E.: 76, 87, 88, 90  
 Sabbe, M.: 194, 198, 224  
 Sandvik, B.: 114  
 Schanz, M.: 130  
 Schelkle, K.H.: 118, 122, 124  
 Schlatter, A.: 63, 78, 201  
 Schlier, H.: 44, 102  
 Schmiedels, P.W.: 159  
 Schmithals, W.: 45  
 Schnackenburg, R.: 187, 190, 196, 197, 200, 201, 202, 203, 212, 216  
 Schneider, G.: 93  
 Schneider, J.: 116, 210  
 Schneider, S.: 150, 158-164, 166, 181  
 Schneiders, S.M.: 200  
 Schniewind, J.: 139  
 Schottroff, L.: 47  
 Schrage, W.: 39, 51, 54, 63, 67, 71, 73, 78, 83, 85, 88, 89, 90, 93, 127, 153, 154, 156, 157, 167, 169, 170, 184  
 Schulz, A.: 116  
 Schürmann, H.: 69, 73, 74, 78, 84, 101, 121, 122, 123, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 146, 168  
 Schweitzer, A.: 69  
 Schweizer, E.: 76, 115, 136, 144  
 Schwyzer, E.: 130  
 Segovia, F.F.: 193, 197, 198, 199, 201, 202, 205  
 Smith, B.D.: 70, 74, 75

- Smyth, H.W.: 165  
 Spicq, C.: 118, 195  
 Spitta, F.: 177  
 Stählin, G.: 158, 235, 236, 237  
 Stanley, A.P.: 46  
 Stegemann, H.: 197  
 Stuhlmacher, P.: 73, 74, 118  
 Theissen, G.: 40, 44, 45, 47, 48  
 Thils, G.: 120  
 Thomas, J.Ch.: 189, 190, 191, 192, 197, 200, 206, 211, 213, 214, 224, 225, 226, 227  
 Thrall, M.E.: 118  
 Thyen, H.: 197  
 Torrey, C.C.: 201, 215, 231, 232  
 Turner, N.: 130, 133, 229  
 Van Cangh, J.M.: 75, 87  
 Vogt, E.: 51, 54, 55, 56, 72, 100, 132, 206, 208, 210, 216, 219, 220, 231, 232  
 Von Meding, W.: 114, 143  
 Von Soden, H.: 45  
 Walther, J.A.: 118  
 Wanke, J.: 142  
 Weiser, A.: 197  
 Weiss, H.: 193  
 Weiss, J.: 52, 76, 77, 88, 99, 113, 114, 118, 143, 153, 159, 160, 161, 186, 193  
 Wellhausen, J.: 196  
 Wikenhauser, A.: 188  
 Wilder, A.N.: 192  
 Witherington, B.: 50, 85  
 Wojciechowski, N.: 197, 198  
 Wolff, Ch.: 139  
 Wrzeszcz, A.: 41, 173  
 Zerwick, M.: 207, 229  
 Zorell, F.: 55



# ÍNDICE DE EXPRESIONES Y PALABRAS HEBREO-ARAMEAS Y GRIEGAS

## Hebreo y arameo

אחר: 73  
 אין ראוי: 179  
 אכל: 59, 106, 107  
 אכלא: 59  
 אן: 219  
 ב: 54, 58, 59, 95, 108, 166  
 ברמי: 95  
 בנה: 100, 220  
 ברית: 88, 96  
 די: 50, 63, 95, 100, 204, 206  
 דין: 64, 176  
 דמו: 215  
 דמי: 215  
 דנא: 72, 219, 220  
 דוח: 204  
 היב: 178  
 הן: 62, 218, 219  
 ו: 51, 62, 73, 204, 206, 209, 215, 219  
 וחו גוסין: 204  
 חד: 56, 72  
 חרה: 55  
 חלק: 210  
 חרחא: 96  
 ידע: 219  
 כ: 72  
 כרי: 204

כנש: 54  
 ל: 63, 64, 107, 220, 232  
 לא: 63  
 לא... עד די: 108  
 לדין: 63  
 לדנא: 220  
 לה: 107  
 להלא: 232  
 למאכל: 55  
 מחשי: 106  
 מן: 105, 210  
 נפל: 204  
 נתון אלילב: 237  
 עבד: 209, 216, 220  
 עבר: 132, 220  
 עד: 127, 129, 131, 132, 133, 229, 232, 236  
 על: 54  
 עלל: 54  
 עם: 105, 106, 210  
 ערב: 62  
 פסול: 179  
 קדמה: 105, 106  
 קום: 96, 99  
 קימא: 96  
 קימא קימא: 99  
 שפט: 175  
 שחז: 110

**Griego**

αἷμα: 78, 79, 83, 167, 168, 169, 170  
 αἵματος τοῦ κυρίου: 136  
 αἱρέσεις: 49  
 ἀλλήλους ἐκδέχεσθε: 46, 47  
 ἀλλήλων: 213, 214  
 ἄν: 114, 127, 130  
 ἀνάμνησις: 127, 128, 129, 135, 138, 140, 141  
 ἀναξίως: 150, 167, 170, 179, 183  
 ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν: 207  
 ἀπόστολος: 222  
 ἀπὸ τοῦ κυρίου: 69  
 ἄρρωστοι: 159, 160, 161  
 ἄρτον: 74, 136  
 ἀσθένεια: 158  
 ἀσθενεῖς: 160, 161  
 ἀσθενής: 158  
 αὐτά: 219, 220  
 αὐτό: 107  
 αὐτῷ: 205  
 ἄχρι(ς): 114, 238, 239, 240  
 ἄχρις οὗ: 114, 118, 119, 122, 124, 126-134, 136, 147, 229  
 ἄχρις οὗ ἔλθῃ: 113-127, 129, 130, 133, 136, 137, 138, 141, 142, 143, 144, 147  
 βάλλω: 204  
 βασιλεία: 82, 87, 91, 111  
 βεβληκότος: 204  
 γάρ: 50, 53, 114, 135, 228, 239  
 γευσάμενος: 49  
 γνώμην: 239  
 δεῖ: 51  
 δεῖπνον: 9  
 διὰ τοῦτο: 152, 154, 157, 163, 174, 180, 181  
 διαθήκη: 71, 76, 79, 80, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 96

διαθήκην αἰώνιον: 92  
 διακρίνω: 171, 174, 175, 176, 184  
 διέρχομαι: 132  
 δοκιμάζειν: 184  
 δοκιμαζέτω: 183, 184  
 δόκιμοι: 161, 183  
 εἰς: 219  
 εἰς αὐτοὺς διεκρίνομεν: 171  
 ἐγείρεται: 203, 205  
 εἰ: 219  
 εἰ δὲ μή γε: 230  
 εἰ δὲ τις πεινᾷ: 61  
 εἰδώς: 202, 203, 205, 206  
 εἰς: 63  
 εἰς κρίμα: 63  
 εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν: 138  
 εἰς τό: 229  
 εἰς τὸ μέλλον: 230, 232  
 εἰς τὸ φαγεῖν: 58, 62  
 ἐκ: 159, 207  
 ἕκαστος: 43, 44, 46, 56  
 ἐκδέχομαι: 43, 46, 62  
 ἐκ τοῦ δείπνου: 203  
 ἔλαβον: 209  
 ἔλθῃ: 122, 127, 130  
 ἐν: 57, 77, 78, 81, 93, 95, 108, 164, 165, 166  
 ἐν ἐκκλησίᾳ: 54  
 ἐν ὁχλῳ: 165  
 ἐνοχος: 178  
 ἐν πνεύματι: 161  
 ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν: 161  
 ἐν τῷ δήμῳ: 165  
 ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι: 71, 76, 77, 79, 80, 81, 93, 95  
 ἐν τῷ φαγεῖν: 42, 44, 47, 56, 57, 58, 62  
 ἐν ὑμῖν: 156, 159, 161, 163, 164, 165  
 ἐξῆλθεν: 206

ἐπί: 54  
 ἐπὶ τὸ αὐτό: 54  
 ἐποίησα: 216  
 ἐποίησαν: 209  
 ἔρχομαι: 116, 122, 144  
 ἔρχου κύριε: 124, 125  
 ἐστίν: 77, 81, 93  
 ἕως (ἄν): 130, 132, 133, 232  
 ἕως ἂν ἔλθῃ: 116  
 ἕως ὅτου: 132, 230, 232  
 ἕως οὗ: 122, 130-133, 229, 233-236  
 ἕως οὗ... ἔλθῃ: 122, 123, 233, 234, 236  
 (ἡ) καινὴ διαθήκη: 78, 81, 82, 87, 90, 91, 93, 96  
 ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν: 77, 93  
 θάνατον τοῦ κυρίου: 114, 142  
 ἱμάτια: 207  
 ἵνα: 63, 204, 229, 240  
 καθαρός: 192  
 καί: 51, 73, 163, 204, 206, 209  
 καὶ μέρος τι πιστεύω: 42, 50  
 καινὴ: 88, 89, 90, 93, 96, 100  
 καρπὸν ποιεῖν: 232  
 καταγγέλλειν: 127, 128, 129, 139, 140  
 καταγγέλλετε: 113, 114, 138, 139, 140  
 κλάσας τὸν ἄρτον: 49  
 κοιμάομαι: 160, 161, 163, 164  
 κοιμώμενοι: 160  
 κοιμῶνται: 159, 160, 161, 163, 166  
 κόνδν: 220, 221  
 κρίμα: 64, 171, 173, 182, 185  
 κρινόμενοι: 172, 185  
 κρίνω: 175, 176  
 κυριακόν: 52

κυριακὸν δεῖπνον: 52, 53, 58, 137  
 Κύριος: 142  
 λελουμένος: 192  
 μαρνασθῆναι: 122, 125, 126, 142  
 μέρος: 51, 195, 210  
 μετὰ: 210  
 μετὰ ταῦτα: 211, 224  
 μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι: 47, 48, 73, 74, 80  
 μέχρις (ἄν): 130  
 μέχρις οὗ: 130, 133, 229  
 μή: 63  
 μὴ διακρίνων τὸ σῶμα: 164, 166, 169, 170, 174, 176, 177, 180  
 μυστήριον: 238  
 νύφασθαι: 192  
 οἶδατε: 219  
 οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ: 238-240  
 ὅπως: 229, 236, 240  
 ὁσάκις: 135, 138, 140  
 ὅτι: 62, 202, 206  
 οὐκ ἔξεστιν: 52  
 οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν: 51  
 οὐ μὴ... ἕως ὅτου: 108  
 παιδευόμεθα: 172, 185  
 πάσχα: 104  
 πιστεύω: 51  
 πληρῶν: 240  
 ποιεῖν: 44  
 ποιῆτε: 219, 222  
 ποτήριον: 73, 74, 76, 77, 81, 83, 93, 220  
 ποτήριον τοῦ κυρίου: 136  
 προλαμβάνω: 43, 44, 45, 46, 47, 56, 57  
 συνέρχησθε: 41, 185  
 συνέρχομαι: 41

συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν:	τὸ αἷμα τῆς διαθήκης: 99
44, 58	τὸ αὐτό: 55
συνερχομένων: 41	τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν:
συνερχομένων ὑμῶν: 54	100
σχίσματα: 49	τὸ ἴδιον δεῖπνον: 44, 45, 47
σῶμα: 78, 79, 152, 157, 167,	τοῦ κυρίου: 150, 167, 170
168, 169, 171, 174, 176,	τοῦτο: 140
178	τοῦτο ποιεῖτε: 44, 140
σώματος: 136	ὑμῖν: 216
ταῦτα: 212, 219, 222	ὑπόδειγμα: 216
τελέω: 240	ὑπὸ τοῦ κυριοῦ: 172, 185
τῆς διαθήκης: 87, 88, 99	φαγεῖν: 42, 44, 57, 58, 62, 106
τὸ αἷμά μου: 88, 99	χιτῶν: 208
τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης:	ὡσαύτως: 71, 72, 73
79, 82, 87, 88	ὥστε: 114, 135, 177, 229

## ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO.....	9
SIGLAS BÍBLICAS Y DE REVISTAS .....	17
BIBLIOGRAFÍA .....	23
CAPÍTULO I: LAS CELEBRACIONES DE LA CENA DEL SEÑOR (1Cor 11,17-22).....	39
1. La fragilidad de una hipótesis.....	43
2. Los versos 18-19 y la opinión de Pablo.....	49
3. El desorden de Corinto: adelantar la propia cena.....	51
4. Recomendación final (v. 33-34).....	61
CAPÍTULO II: LA «CONSAGRACIÓN» DEL CÁLIZ (1Cor 11,25).....	67
1. Una torpe introducción .....	71
2. Las palabras de Jesús sobre el cáliz .....	74
3. ¿Alianza o Testamento? .....	86
4. Tres originales arameos .....	94
Anejo I: El relato de la Última Cena según san Lucas (22,15-18).....	103
CAPÍTULO III: «ANUNCIÁIS LA MUERTE DEL SEÑOR» (1Cor 11,26).....	113
1. Una extraña notación temporal .....	117
2. El matiz final de la frase ἄχρις οὗ ἔλθῃ.....	126
3. El sustrato semítico de las conjunciones ἕως οὗ, ἄχρις οὗ, μέχρις οὗ.....	130



4. Sentido de 1Cor 11,26 y su contexto .....	133
5. Μαράναθά: ¿Invocación parusíaca o eucarística? .....	143

## CAPÍTULO IV:

## LOS MUCHOS QUE ENFERMAN O MUEREN

(1Cor 11,27-31) .....	149
1. 1Cor 11,30: ¿Castigos de Dios en la Iglesia de Corinto? ...	151
a) La Eucaristía, «fármaco de muerte» .....	152
b) Castigos de Dios por comportamientos comunitarios indignos .....	155
c) Débiles, enfermos y muertos en el espíritu .....	158
2. Una alusión a sucesos en Corinto .....	164
3. El verso 29 y el problema de Corinto .....	167
4. El significado del verbo διακρίνω .....	175
5. Eucaristía y templanza cristiana .....	180

## CAPÍTULO V:

EL LAVATORIO DE LOS PIES (Jn 13,2-17) .....

1. Jn 13,1-20: ¿Un simple ejemplo de Jesús? .....	187
2. Juan 13,1-20: ¿Una unidad literaria? .....	191
3. Introducción: La acción de Judas (v. 2-4) .....	196
4. Protesta y conformidad de Pedro (v. 7-8) .....	202
5. Conclusión: palabras de Jesús (v. 14-20) .....	210
6. El significado del lavatorio .....	212

Anejo II: La equivalencia «hasta que» = «para que» .....

1. La higuera estéril (Lc 13,9) .....	229
2. San Pablo en Jerusalén (Hch 21,26) .....	233
3. El reino de la bestia (Ap 17,17) .....	237

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS .....

ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS .....

ÍNDICE DE EXPRESIONES Y PALABRAS HEBREO-

ARAMEAS Y GRIEGAS .....

La colección «Studia Semitica Novi Testamenti» se publica conjuntamente por Ediciones Encuentro y el Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental de la Archidiócesis de Madrid, creado por la Fundación San Justino.

La Fundación San Justino es una Fundación canónica, presidida por el Arzobispo de Madrid, que tiene como fin promover los estudios superiores de humanidades desde una perspectiva cristiana. La Fundación carece de subvenciones y ayudas oficiales de ningún tipo. Está sostenida por la Archidiócesis y por sus colaboradores y amigos.

Si tiene usted interés en participar en estudios como este que hoy se publica, o en promoverlos y ayudarlos, póngase al habla con nosotros:

Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental  
Fundación San Justino  
c/ San Buenaventura, 9  
28005 MADRID  
Tfno.: (91) 365 24 04